متاع الفيلسوف

خلاصة وافية للمفاهيم والمناهج الفلسفية

2.2.2022



بتير س. فوسل
جوليان باجيني
ترجمة: نجيب الحصادي

معنى
MANA

متاع الفيلسوف

خلاصة وافية للمفاهيم والمناهج الفلسفية

تمت ترجمة هذا الكتاب بدعم

مبادرة
ترجم

Tarjim Initiative

متاع الفيلسوف

خلاصة وافية للمفاهيم والمناهج الفلسفية

تأليف: بتير س. فوسل / جوليان باجيني

ترجمة: نجيب الحصادي

الطبعة الأولى: 2021

ISBN: 978-603-91589-4-3

رقم الإيداع: 1442/5944

هذا الكتاب ترجمة لـ:

Peter S. Fosl And Julian Baggini,

The Philosopher's Toolkit - A Compendium of Philosophical Concepts and Methods, 3rd Edition

Cover Painting by: Rembrandt

معنى MANA

الناشر:

دار معنى للنشر و التوزيع

www.mana.net | info@manaa.net | @ManaPlatform

ثبت المحتويات

إلى ريك أونيل، الزميل والصديق الراحل، تذكارًا له

شكرٌ وتقدير

نحن مدينان لنيكولاس فيرن الذي ساعدنا على تصورِ هذا الكتاب ووضع خطةٍ له، والذي يمكن العثور على بصماته في مواضعَ مختلفةٍ منه. ونحن ندين بالعرفانِ العميق لجيف دين من دار ويلي-بلاكويل الذي غذَّى هذا الكتاب مذ كان فكرةً جيدة نظريًّا إلى أن أصبح، فيما نأمل، كتابًا مفيدًا عمليًّا. والشكر موصول لريك أونيل، وجاك فورلنغ، وإيلين كوكس، ومارك مورمان، ورندال أكسر، وبرادلي مونتن، وأرفري كولرز، وتوم فلين، وسول كتنيكي على مساعدتهم في مداخل متنوعة، وهو موصول أيضًا لمراجعين لا نعرف أسماءهم على تدقيقهم الشامل للنص. ونتوجه بالشكر أيضًا للعمل الذي قامت به سكرتيرة بيتر، آن كرانفيل، ولكثيرٍ من زملائه لمراجعتهم مخطوطه. وكان روبرت إي. روزنبرغ، زميلُ بيتر في الكيمياء، غايةً في الكرم في مراجعته المحتوى العلمي للنص. ويجب علينا أن نعبّر عن تقديرنا لمانش لوثرا، وماريسا كورز، وليز ونغت، وكالرولين مكفيرسون في دار ويلي لعملهم التحريري الدقيق والمفيد. ونشكر أيضًا طلاب بيتر على استجاباتهم، كما نشكر عديدَ القرّاء الذين أرسلوا مقترحاتٍ لتحسين العمل. أما عرفاننا الدائم فموجّه لزوجة بيتر وأبنائه – كاثرين فوسل، وإسحاق فوسل-فان ويك، وإليجا فوسل – فضلًا عن شريك جوليان، أنتونيا، على عونهم الصبور.

جدول المحتويات مرتب ألفبائيا

4.9 قابل للفسخ/غير-قابل للفسخ
4.1 قبلي/بعدي
1.12 القضايا التكرارية، والمتناقضة ذاتيًا، وقانون عدم التناقض
2.4 قياسات المماثلة
4.24 كلّي/عيني
3.19 مآزق الإحراج القرنية
4.12 ماهية/عرض
3.23 مبدأ الإحسان
3.27 التراجعات
3.16 المثنوية الزائفة
5.5 مذراة هيوم
3.24 المصادرة على المطلوب
2.6 مضخات الحدس
4.2 مطلق/نسبي
3.13 المعايير
4.14 معرفة مباشرة/معرفة بالوصف
4.21 معنى/إحالة
7.6 المفارقات
5.2 المقولات والفروق المحدّدة
4.22 مقوّم/حزمة
4.25 مفاهيم سميكة/مفاهيم رفيعة
2.2 المنهج الفرضي-الاستنباطي
5.9 المنهج (المناهج) الفينومينولوجية
4.19 موضوعي/ذاتي
3.15 نظرية تفسير الخطأ
6.3 النقد الإمبريقي للميتافيزيقا
6.10 النقد البراغماتي
6.11 النقد السارتري لـ «سوء الطويّة»
6.1 نقد الطبقات
6.8 نقد الطبيعانية
6.5 النقد الفوكوي للسلطة
6.4 النقد النسوي والجندري
6.9 النقد النيتشوي للثقافة المسيحية-الأفلاطونية
6.7 النقد اللاكاني
6.6 النقد الهيدغري للميتافيزيقا
4.20 واقعي/غير-واقعي
1.11 اليقين والاحتمال

توطئة

قد تكون الفلسفة شأنًا غايةً في الفنيّة والتعقيد، وتخصصًا غالبًا ما تكون مفرداته وتدابيره مروّعة للمبتدئين وجَمّ الاستحقاقات حتى للمختصين. وفن الفلسفة، مثل فن الجراحة، إنما يتطلب درايةً بمعارف وإتقانًا لمهارات تُستخدم فيها مجموعة من الأدوات. ويمكن اعتبار **متاع الفيلسوف** حزمةً من هذه الأدوات. غير أن أدوات الفلاسفة تختلف عن أدوات الجرّاحين، وعمال الخشب، ومن حيث كونها مفهومية – بمعنى أنه يمكن استخدامها في نقاش، وتحليلٍ، ونقدٍ، وتقويمِ المفاهيم، والحجج، والرؤى، والنظريات الفلسفية.

وفي الوسع الإفادة من هذا الكتاب بطرق متنوعة. فللباحث عن توجيهات بخصوص أساسيات التأمل الفلسفي أن يقرأه من أوله إلى آخره من قِبل الباحثين. وللمدرس أن يستخدمه كتابًا تدريسيًا في المنهج الفلسفي أو التفكير الناقد. ويمكن أيضًا أن يُستخدم بوصفه كتابًا مرجعيًا يمكن لعموم القراء والبحّاث في مجال الفلسفة الرجوع إليه من أجل الحصول على تصورٍ سريع وواضح للمفاهيم والمناهج الأساسية في هذا المجال. وعلى الرغم من أن الكتاب مُجمّع من بدايته إلى نهايته وفق ترتيب طبيعي ومنطقي، فإنه يمكن لقارئه أن يبدأه من أي موضعٍ يشاء، تمامًا كما يفعل حين يستمع إلى ألبومات الأغاني. ذلك أن المبتغى منه هو أن يكون طاقم أدوات مفهومي بحيث يتاح للجميع، مبتدئين ومختصين، استخدام أدوات ما كان لها في غيابه إلا أن تتفرق في مجموعة متنوعة من النصوص، بما يجعل الحصول عليها مهمة تستغرق فترات طويلة من الدراسة.

وفي هذه الطبعة الثالثة، أضفنا ستة عشر مدخلًا، كما راجعنا ونقّحنا معظم سائر المداخل. تظل أجزاء الكتاب تتطور بحيث تبدأ بأدوات الحجاج الأساسية، ثم تشرع في عرض مفاهيم ومبادئ فلسفية أكثر تركيبًا. ويُعرض النص عبر أدوات متنوعة للتقويم، والقوانين الأساسية، والمبادئ الرئيسة، والتمييزات المفهومية المهمة؛ ويختتم بنقاش أدوات تقوم بدور تأصيلي في التفكير الفلسفي. وفي كل فصل، يعرض أفكارًا بدئية تمهّد لمسائل مركبة ذات أهمية فلسفية معاصرة.

توليفة هذا الكتاب تعددية بشكل مقصود، بمعنى أننا نحاول أن نحتفي في آن واحد بالتقليدين القاري والأنجلو-سكسوني في الفلسفة. وغالبًا ما كان هذان التياران في الفكر الفلسفي الغربي على خلاف، وعادة ما ينظر كل منهما إلى الآخر نظرة شك نقدي وازدراء. وعلى الرغم من أنه لم يحدث أن تمايزًا كليًا، يمكن أن نجادل بأن آخر شخصية رئيسة تجذَّرت في كليهما بوضوح هو فيلسوف القرن الثامن عشر إمانويل كانط (1724-1804). بعد كانط، اتخذ التقليد القاري مسار تفكير تمحور حول المثالية الألمانية والبريطانية، والفينومينولوجيا، والوجودية، والسيميوطيقا، والبنيوية، ونكهات متنوعة من بعد-البنيوية، وامتزج أحيانًا بالنقد الأدبي؛ فيما اتخذت الفلسفة الأنجلو-سكسونية في البداية مسار الإمبيريقية، والنفعية، والوضعية، ثم تحولت إلى البراغماتية والفلسفة التحليلية. ويلتزم هذا الكتاب بحكمةٍ مؤداها أن هناك قيمة في كل تقليد، وأن المقاربة الأكثر خصبًا للفلسفة إنما تُستمدُّ من كليهما.

تتألف الأجزاء أو الفصول السبعة المجمَّعة هنا من مداخل متضامَّة، يشمل كل منها شرحًا للأداة قيد النقاش، وأمثلة على استخدامها، وترشيدًا حول نطاقها وحدودها. ويحيل كل مدخل إلى مداخل متعلقة أخرى – غالبًا بطريقة واضحة، ولكن أحيانًا بسبل نعتقد أنها جديدة ومفيدة. وللقراء أن يختاروا أسلوبهم الخاص في قراءة الكتاب بأن يتتبعوا، من مدخل إلى آخر، الإحالات والقراءات المقترحة التي تهمهم.

والقراءات المقترحة المشار إليها بالعلامة «*» أكثر تيسُّرًا للقراء وهي نسبيًا أقل اصطلاحية. وهناك أيضًا في بداية الكتاب قائمة بمصادر شبكة المعلومات الدولية.

وتشمل القراءات المقترحة نصوصًا حديثة وتاريخية مهمة ينبغي أن يعرفها القارئ المتقدم، كما تشمل نصوصًا تمهيدية تتيح للمبتدئين تصورات أكثر شمولية حول الموضوع المعني. أما سائر النصوص فتقتصر على تأمين فكرة عن مدى أهمية الموضوع.

لا يتطلب إتقانُ فن النحت التقاطَ أدوات هذا الفن واستخدامها فحسب: بل يتطلب أيضًا موهبة، وخيالًا، وممارسة، ومثابرة، وقد يتطلب في بعض الأحيان بعض الشجاعة. وعلى نحو مماثل، فإن تعلم كيفية استخدام الأدوات الفلسفية لن يجعل من المبتدئ بين ليلة وضحاها مُجيدًا لفن الفلسفة، بل يُكسبه المهارات، والقدرات، والتقنيات، التي تمكنه، فيما نأمل، من التفلسف بطريقة أفضل.

1. أدوات الحجاج الأساسية

1.1 الحجج، والمقدمات، والنتائج (Arguments, premises, and conclusions)

الفلسفة لمن يدقّق في التفاصيل. لكن هذا لا يعني أنها مشروع تعوزه الأهمية. الأمر أبعد ما يكون عن ذلك، فهي تتناول بعض أهم الأسئلة التي تطرحها الكائنات البشرية على نفسها. والسبب الذي يجعل الفلاسفة يدقّقون في التفاصيل هو أنهم مشغولون بشكل عام بما إذا كانت السبل التي يتبنى بها الناس المزاعم والاعتقادات المتعلقة بالعالم تُدعم بأسلوب عقلاني، عادة باستخدام حجاج عقلي. ولأن الجدّية تسم انشغال الفلاسفة، تراهم يولون التفاصيل العناية التي تليق بأهميتها. يستدل الناس بسبل متنوعة باستخدام عدد من الأساليب، بعضها مشروع وبعضها الآخر خلاف ذلك. وغالبًا ما يصعب علينا التمييز بين الاستدلال الجيد والاستدلال الرديء ما لم ندقق في محتوى الحجج وبنيتها بحرص لا يُساوم.

الحُجّة والاستدلال

ما الذي تعنيه «الحُجّة» بالمعنى الدقيق؟ عند كثيرين، الحجة (argument) خلاف أو نزاع بين شخصين أو أكثر. والحجة بهذا المعنى قد تشمل صراخًا، وتنابزًا بالألقاب، وحتى بعض التدافع الجسدي. وقد تشمل أيضًا حجاجًا عقليًا، لكنها قد تخلو منه تمامًا.

في المقابل، يستخدم الفلاسفة الحَذَّ «حجة» بمعنى دقيق وضيق إلى حد كبير. الحجة عندهم هي أصغر وحدات الاستدلال العقلي الكامل الأساسية. وهي حين تُفهم بهذا المعنى **استدلال** من حكم أو أكثر (مزاعم صدقية تُسمَّى «مقدمة» أو «مقدمات») إلى حكم ختامي (زعم صدقي يسمى «نتيجة»). وتتطلب كل الحجج نقلة استدلالية من هذا النوع، وهذا ما يجعلها توصف بأنها **تفصيلية**.

الحُجّة في مقابل التفسير

يجب أن نميز بين «الحجة» و«التفسير». ومن القواعد العامة التي ينبغي علينا تذكُّرها أن الحجج تحاول إثبات أنَّ شيئًا ما صادق، في حين أن التفسيرات تحاول تبيان **كيف** أنه صادق. ولترى ذلك هبنا صادفنا امرأةً يبدو أنها فارقت الحياة. سوف يضطلع تفسيرُ وفاةِ هذه المرأة بأمر تبيان **الكيفية** التي حدثت بها الوفاة. (وجودُ ماءٍ في رئتيها يفسر موت هذه المرأة). أما الحجة فسوف تضطلع بإثبات **أنَّ** المرأة فارقت الحياة بالفعل؛ (لأن قلبها توقف عن الخفقان، وليست هناك أي أمارة تدل على حياتها، لا بد أنها ماتت بالفعل)، أو بإثبات أن تفسيرًا ما أفضل من آخر (عدم وجود نزيف من الجرح الذي أصيبت به في رأسها، ووجود ماء في رئتيها، يبيّنان أنها ماتت غرقًا ولم تمت بسبب النزيف).

موضع العقل في الفلسفة

لا يدرك الجميع أن الحجاج العقلي يشكّل قدرًا كبيرًا من موضع اهتمام الفلسفة. كثيرون يرون أن الفلسفة معنية أساسًا بالأفكار أو النظريات المتعلقة بطبيعة العالم ومكانتنا فيه، وأن هذه الأفكار أو النظريات مجرد آراء. والحال أن الفلاسفة يطرحون مثل هذه الأفكار والنظريات، غير أن قوتها ونطاقها وطبيعتها التي تميزها عن الآراء غالبًا ما تنتج عن كونها مستمدة من حجج معقولة مؤسسة على مقدمات مقبولة. وبطبيعة الحال، ثمة مجالات أخرى في الحياة البشرية تمارس الحجاج العقلي بوجه عام، وقد يبدو في بعض الأحيان أنه لا سبيل لرسم خطوط تفصل الفلسفة عنها. (الواقع أن مسألةَ ما إذا كان بالمقدور رسم حدود تفصل الفلسفة عما سواها مسألة فلسفية خلافية!).

ومَثل هذا أن العلوم الطبيعية والاجتماعية مجالات للبحث العقلاني تجعلنا على تماسٍّ مع حدود الفلسفة (خصوصًا الأبحاث في الذهن، والدماغ، والفيزياء النظرية، والأنثروبولوجيا). غير أن النظريات التي تؤلِّف هذه العلوم تُحدَّد بشكل عام عبر إجراءات صورية من التجريب والتأمل ليس لدى الفلاسفة الكثير كي يضيفوه إليها. وفي بعض الأحيان يطبق التفكير الديني مبادئ عقلانية ويتماس مع الفلسفة بشكل غالبًا ما يكون مثيرًا للخلاف. ولكن في حين أن الفكر الديني يرتبط بشكل متأصل بالإلهي، أو المقدس، أو المتعالي – ربما عبر نوع من الوحي، أو الإيمان، أو ممارسة الشعائر – فإن هذا لا يصدُق على الفلسفة بوجه عام.

وبطبيعة الحال، ثمة أعمال لشخصيات بارزة بعينها في التقليد الفلسفي الغربي تعرض بشكل حاسم أبعادًا غير-عقلانية بل ضد-عقلانية (ومثلها أعمال هرقليطس، وكيركغرد، ونيتشه، وهيدغر، ودريدا)؛ وسوف نعاين في هذا الكتاب المناهج الفلسفية غير-الحجاجية لدى هؤلاء المؤلفين. وهناك أيضًا كثيرون يدرجون أعمال مفكرين آسويين (كونفوشيوس، الطاوي، شنتو)، وأفريقيين، وأمريكيين من سكانها الأصليين تحت عنوان الفلسفة، على الرغم من أنهم لا يكادون يستخدمون الحجج ولا يعتبرون أعمالهم فلسفية.

ولكن حتى أعمال المفكرين غير التقليديين تتضمن، ربما خلافًا لمقاصدهم، مزاعم مبرَّرة عقلانيًا وأشكالًا موارِبة من الحجج غالبًا ما لا

يُنتبه إليها. وفي أحوال كثيرة، يظل الحجاج العقلي حاضرًا في المشهد، على الأقل في شكل قوة ينبغي على المفكرين الاستعانة بها.

الفلسفة إذن ليست حقل التفكير الوحيد الذي يعتبر العقلانية مهمة. وليس كل ما يُمرَّر تحت اسم الفلسفة حجاجي. غير أنه لنا أن نقر مطمئنين أنه ليس في وسع المرء أن يشرع مجرد الشروع في إتقان قدر معتبر من الفلسفة دون تعلم الكيفية التي تُستخدم بها أدوات العقل. ولهذا ليس هناك موضع أفضل للبدء في تجميع متاعنا الفلسفي من مكونات العقلانية الأكثر أساسية، «المقدمات» و«النتائج»، التي تشكل جزيئات الحجاج العقلي دون-الذرية.

المقدمات والنتائج

بالنسبة لمعظمنا، فكرة «النتيجة» هي مفهوم فلسفي صريح تمامًا. والنتيجة هي مجرد ما تخلص إليه الحجة، وهي نتاج أو نتيجة استدلال أو سلسلة من الاستدلالات التي يزعم الحجاج العقلي تبريرها ودعمها. ولكن ماذا عن «المقدمات»؟ إنها تُعرَّف عبر علاقتها بالنتيجة، وهي بطبيعة الحال ما ينجز عملية التبرير. غير أن هناك خاصية مميزة أقل وضوحًا يلزم أن تختص بها كل المقدمات والنتائج.

لكي تُستخدم الجملة في شكل مقدمة أو نتيجة، يلزم أن تعرض خاصية جوهرية بعينها: أن تُقِرَّ زعمًا صادقًا أو كاذبًا. والجملة التي تقوم بهذا تسمى اصطلاحًا بـ **الإقرار أو القضية**.

وتقوم الجُملُ في لغتنا بأشياء كثيرة، ولا تختص جميعها بتلك الخاصية، ولهذا ليست جميع الجمل إقرارات. فعلى سبيل المثل، الجمل التي تصدر أوامر: («تقدَّم إلى الأمام، أيها الجندي!»)، أو تطرح سؤالًا: («هل يؤدي هذا الطريق إلى أدنبره؟»)، أو تُعبّر عن الإعجاب («واو!») ليست صادقة ولا كاذبة. ولهذا لا يمكن لمثل هذه الجمل أن تُشكّل مقدمات أو نتائج.

هذا سهل، حتى الآن، لكن الأمور قد تتعقد بعدة طرق. ومن بين المسائل المتعلقة بالحجج الأكثر مدعاة للحيرة مسألة المزاعم الضمنية. ذلك أنه يحدث في كثير من الحجج أن يُمسك عن إقرار مقدمات محورية أو

حتى النتيجة، وقد تُضمَّن أو تُقنَّع ضمن جمل أخرى. اعتبر مثلًا الحجة التالية: «سقراط إنسان، ولهذا فإن سقراط فانٍ» . ما يُترك مضمرًا هنا هو الزعم بأن «كل إنسان فانٍ». وغالبًا ما توصف الحجج ذات المقدمات غير المقرّة بالحجج المُضمرة.

ويحدث أيضًا أن تتداخل الحجج بحيث تُثبتُ أثناء الحجاج على نتيجة رئيسةٍ ما نتائج إضافية. وقد تكون عملية تفكيك الحجج المتشابكة معقدة، خصوصًا حين تتراكم الحجج وترتبط ببعضها البعض. وغالبًا ما تستدعي هذه العملية ذهنًا تحليليًا صبورًا (تحديدًا نوع الذهن الذي تصادفه لدى الفلاسفة).

ولكي تُحدِّد مقدمات الحجة بدقة، اسأل أولًا عن الزعم الأساسي الذي تحاول الحجة إثباته؛ ثم اسأل عن المزاعم الأخرى التي تعوِّل عليها الحجة (ضمنيًا أو صراحة) في عرض هذا الإثبات. أحيانًا تشير كلمات أو عبارات بعينها بشكل صريح إلى المقدمات والنتيجة. إن عبارات من قبيل: «ولهذا»، و«الخلاصة»، و«يلزم عن هذا»، و«يجب علينا أن نستنتج»، و«من هذا نستطيع أن نرى أن»، إنما تشير إلى نتائج. («الـ د.ن.أ، وبصمات الأصابع، وأقوال شهود العيان جميعها تشير إلى سمئرز. ولهذا لا بد أنها القاتلة»). أما العبارات التي تكون من قبيل: «لأنّ»، و«بما أنّ»، و«بحسبان أن»، و«تأسيسًا على أن»، فتشير إلى المقدمات. «بحسبان أن الـ د.ن.أ، وبصمات الأصابع، وأقوال شهود العيان جميعها تورّط سمئرز، فلا بد أنها القاتلة».

وعلى هذا النحو فإن مقدمات الحجة تؤلف مجموعة المزاعم التي تُستنبط منها النتيجة. في أجزاء أخرى، سوف نتناول بمزيد من التفصيل الكيفية التي نستطيع بها تبرير النقلة من المقدمات إلى النتيجة (انظر 1.4 و4.7). ولكن قبل أن نصل إلى هناك، نحتاج أن نسأل أولًا عما يبرّر ركونَ المُستدِل أصلًا إلى مقدمات.

أسس المقدمات ومأزق أغريبا ثلاثي القرون؟

ثمة تصورات عديدة بخصوص ما يجعل المقدمة مقبولة، من بينها تصورٌ يقول إن المقدمة هي نفسها نتيجة حجة مكينة مختلفة (لعلها حجة تتضمن عدة حجج). وبهذا المعنى فإن صدق المقدمة كان قد ثبت في موضع آخر. غير أنه يتضح أنه لو كان هذا هو المبرر الوحيد لتضمين المقدمات،

فسوف نراجع متراجعةً لامتناهية. ذلك أنه سوف يلزم أن تُبَرَّر كلُّ مقدمةٍ بحجةٍ مختلفة، يلزم تبرير مقدماتها بحجة أخرى، يلزم تبرير مقدماتها ... وهكذا إلى ما لانهاية.

لا يجد فلاسفةٌ، يوصفون بأصحاب النزعة **اللاتناهوية**، إشكالًا في هذا النوع من التراجعات. ولكن ما لم يرضَ المرء بالتعايش مع التراجعات اللامتناهية، يلزمه العثور على سبيل أخرى في تحديد الجمل المقبولة بوصفها مقدمات.

من بين البدائل المقنعة لكثيرين ألا نعتبر الحقائق هرمية بل شبكة، بحيث تدور التبريرات في النهاية على أعقابها على نحو يشكل شبكة متساوقة، ومتآزرة، ولكن دون مرساة ترسو عليها. وتصبح غاية الفلاسفة ومنظّرين آخرين، من وجهة النظر هذه، مشروع حياكة وتطريز مفهومي، ينتظم مفاهيم وحججًا بسبل متسقة وذات معنى من أجل تأمين نسيج مفهومي متساوق. ويوصف الفلاسفة الذين يتصورن الحقائق، والنظريات، والحجاج العقلي على هذا النحو بأشياع **التساوقية**.

وغالبًا ما يبحث الفلاسفة الذين يعترضون على التبرير الذي يعوّل على متراجعات لامتناهية، والذين يرون أن الرؤية التساوقية تدور في حلقة مفرغة، عن شيء أساسي أو تأسيسي، موضع وقوف أو حجر أساس للأسباب والمبررات. وغالبًا ما يوصف هؤلاء الفلاسفة بأنهم أشياع **التأسيسانية**. ووفق هؤلاء يلزم أن تكون هناك مقدمات تأسيسانية لا تحتاج إلى المزيد من التبريرات عبر حجج أخرى. دعونا نُسمّي هذه بـ «المقدمات الأساسية».

وكان أُهرق الكثير من الحبر في الجدال حول ما يُعَدُّ مقدمات أساسية، وحول ما يجعلها أساسية. وفق بعض التصورات «**النزعة السياقية**»، فالسياق المحلي الذي يستدل فيه المرء هو الذي يحدد ما يُعدّ أساسيًا، ومثل هذا أن تكون المقدمة الأساسية هي «أنا موجود»، حيث لا تحتاج هذه القضية، في معظم السياقات، إلى أي تبرير. ولكن، وبطبيعة الحال، إذا كانت الحجة تحاول إثبات أنّي موجود، فإنه لا مجال لاستخدام وجودي في شكل مقدمة، إذ ليس بمقدور المرء أن يفترض ما يحاول إثباته.

وهناك أيضًا فلاسفة ارتأوا أن جُمَلًا بعينها أكثر أو أقل أساسية لأسباب أخرى: لأنها مؤسسة على إدراكات بيّنة بذاتها أو مستحصلة بأساليب رؤويّة «**الرواقيون**»؛ أو لأنها متجذرة مباشرة في معطى حسي «**الوضعيون**»؛

أو لأنها تُكتسب عبر ملكة الحدس أو البصيرة «**الأفلاطونيون**»؛ أو لأنها تشكل إطارَ أي بحث ممكن ولا يمكن أن تكون لهذا السبب موضع بحث «**الكانطيون، والفتغنشتاينيون**»؛ أو لأن الله أوحى لنا بها «**علماء اللاهوت**»؛ أو لأننا نفهمها باستخدام ملكات معرفية يصادق عليها الله «**الديكارتيون**».

وهناك فلاسفة آخرون، المرتابون أساسًا، شككوا في فكرة إمكان تأمين أساس نهائي لأي حجاج عقلي، فلا الركون إلى (1) المتراجعات، ولا (2) الحلقات المفرغة، ولا (3) الأسس يحقق في النهاية غايته. المشكلة قديمة وقد ذاع وصفها بـ «المأزق ذو القرون الثلاثة». لمزيد من التفاصيل، **انظر**:

Graeco-Roman Diogenes Laëritus's Lives of Eminent Philosophers (9.88–89);

Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism (PH 1.15.164).

صوريًّا، إذن، التمييز بين المقدمات والنتائج واضح. غير أن فهم هذا التمييز لا يكفي وحده. فلكي تستخدِمَ هاتين الأداتين الفلسفيتين، يجب أن تكون قادرًا على تحديد المقدمات الصريحة وعلى التصريح بالمقدمات المضمرة. غير أن المسائل الفلسفية وراء هذا التمييز عميقة. ففضلًا عن إشكالية ما إذا كانت النتيجة تلزم عن المقدمات، يجب على المرء أن يتعايش مع المسائل الشائكة المتعلقة بما يبرر استخدام المقدمات أصلًا. المقدمات نقاط بدء الحجة الفلسفية، ما يجعل مسألة من أين نبدأ وكيف نبدأ من بين أكثر المسائل الفلسفية أهمية.

انظر أيضًا:

10.1 التعريفات

7.7 الدور المنطقي

1.1 الاعتقادات الأساسية

7.9 الحقائق البيّنة بذاتها

قراءات

* *Nigel Warburton (2000). Thinking From A to Z, 2nd edn*

John Shand (2000). Arguing Well

* *Graham Priest (2001). Logic: A Very Short Introduction*

Peter Klein (2008). 'Contemporary responses to Agrippa's trilemma' in The Oxford Handbook of Skepticism (ed. John Greco)

1.2 الاستنباط (Deduction)

يتضح يا واطسون أن الجريمة قد «تم التفكّر فيها مليًا». ولأن الشخص الوحيد الذي يعرف مكان دكتور فشكيك في تلك الليلة هي زميلته، الدكتورة سمون. ولهذا لا بد أنها...».

الاستنباط هو صورة الحجاج العقلي التي غالبًا ما تُحاكى في غرف الضيوف عند نهاية قصص التحقيقيات الجنائية الخيالية الكلاسية. والاستنباط هو صورة الحجاج الأكثر إحكامًا، لأن النقلة فيه تتم من المقدمات إلى النتيجة بحيث إذا كانت المقدمات صادقة لزم **«بالضرورة»** أن تكون النتيجة صادقةً هي الأخرى. اعتبر مثلًا الحجة التالية:

1. يعيش إلفيس بريسلي في مكان سري في آيدهو.
2. كل من يعيش في مكان سري في آيدهو يعيش حياة بئيسة.
3. ولهذا فإن إلفيس بريسلي يعيش حياة بئيسة.

لو نظرنا إلى تعريفنا للاستنباط، نستطيع أن نرى كيف أن هذه الحجة تناسبه. إذا صدقت المقدمات، مُحتَّم بكل توكيد أن تصدق النتيجة. إذ كَيف لا يتسنى أن يعيش إلفيس بريسلي حياة بئيسة إذا كان كل من يعيش في مكان سري في آيدهو يعيش حياةً بئيسة، وكان إلفيس واحدًا منهم؟

قد تحسب أن ثمة شيئًا مشبوهًا يكتنف كل هذا؛ إذ لا ريب في أن إلفيس بريسلي لا يعيش حياة بئيسة لأنه لم يعد موجودًا أصلًا. وعلى هذا

النحو قد يبدو لك أن كل هذا الحديث عن كون النتيجة صادقة غريب. إذا كان هذا هو وضعك، فلأنك لم تأخذ في حسبانك الكلمة الرئيسة الواردة في بداية هذه الجملة، فهي التي تنجز المهمة الحاسمة في تعريف الاستنباط. يلزم أن تكون النتيجة صادقة إذا كانت المقدمات صادقة. هذه «إذا» حاسمة. في مَثلِنا، نعتقد بكل ثقة، ولسبب وجيه تمامًا، أن النتيجة ليست صادقة. لكن هذا لا يغيّر من حقيقة أن هذه حجة استنباطية، لأنه لو أن إلفيس كان يعيش بالفعل في مكان سري في آيدهو، وكل من يعيش في مكان سري في آيدهو يعيش حياة بئيسة، للزم بالضرورة أنه يعيش حياة بئيسة.

سوف نتناول مسألة ما يجعل الحجة الاستنباطية جيدة بمزيد من التفصيل في الجزء الخاص بالصحة والسلامة (1.4). ولكن كل شيء تود معرفته عن الحجة الاستنباطية متضمن بمعنى ما في التعريف الذي طرحنا لتونا: الحجة الاستنباطية «الناجحة» حُجّة مؤكدٌ أن تصدق نتيجتها في حال صدق مقدماتها.

وقبل أن نترك هذا الموضوع، يجب علينا العودة إلى التحقيقات التي قام بها المحقق الجنائي. بقراءة تفكراته، في وسعنا أن نضيف بسهولة الكلمات الحاسمة المفقودة. لا بد أن الدكتورة سمون هي القاتلة. ولكن هل هذه نتيجة حجة استنباطية ناجحة؟ الواقع أننا لا نستطيع أن نجيب عن هذا السؤال قبل أن نعرف المزيد عن المعنى الدقيق للمقدمات.

أولًا، ما الذي يعنيه القول بإن الجريمة قد «تُفكّر فيها مليّا»؟ قد يعني هذا أشياء كثيرة، من بينها أنه خُطط لها بكل تفاصيلها الدقيقة، وقد لا تعني سوى أن المجرمة فكّرت فيما قامت به قبل قيامها به. وإذا كان المعنى هو الأخير فلعلها لم تكن تعرف مكان الدكتور فشكيك في تلك الليلة، لكنها قابلته مصادفةً، ونفذت خطتها لقتله في تلك الليلة، وفي هذه الحالة: (1) المقدمتان صادقتان (الجريمة قد تم التفكّر فيها مليّا، والدكتورة سمون هي الشخص الوحيد التي كان يعرف مكان الدكتور فشكيك في تلك الليلة)، ولكن (2) النتيجة كاذبة (لم تكن الدكتورة سمون هي المجرمة). ولهذا فإن رجل التحقيقات الجنائية لم ينجح في تشكيل حجة استنباطية ناجحة.

يبيّن هذا المثل أنه على الرغم من أن تعريف الحجة الاستنباطية بسيط بما يكفي، فإن تحديد وتشكيل حجج استنباطية ناجحة ليس أمرًا هينًا. كي تحكم على ما إذا كانت النتيجة تلزم **بالضرورة** عن المقدمات، يجب

أن تكون حساسًا للاشتراك اللفظي في المقدمات، ولمخاطر القبول المتسرع بنتيجةٍ يبدو أن المقدمات تدعمها، لكنها لا تلزم في حقيقة الأمر عنها. ليس الاستنباط مسألة قفز إلى النتائج، بل مسألة زحف بطيء (ولا نقول تلكؤًا) نحو النتائج.

انظر أيضًا:

1.1 الحجج، والمقدمات، والنتائج

1.3 الاستقراء

1.4 الصحة والسلامة

قراءات

* *Alfred Tarski (1936/95). Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences*

* *Fred R. Berger (1977). Studying Deductive Logic*

* *A.C. Grayling (2001). An Introduction to Philosophical Logic*
Warren Goldfarb (2003). Deductive Logic

* *Maria Konnikova (2013). Mastermind: How to Think Like Sherlock Holmes*

1.3 الاستقراء (Induction)

لدي (أنا جوليان باجيني) اعتراف بودي أن أدلي به. ذات مرة، حين كنت أقضي إجازتي في روما، زرت المحل الشهير «بورتا بورتيس»، فصادفت رجلًا كان يراهن على أي الأكواب التي كان يحركها يخفي نردًا. سوف أغنيك عن الاستماع إلى التفاصيل وإلى أي محاولة لتبرير ما قمت به للتقليل من شأنه. يكفي أن أقول إني راهنت وخسرت. ولأن ميزانيتي كان محدودة، لم أستطع الحصول على البيتزا التي كنت خصصت لشرائها ما خسرت من مال.

لقد كان حمقي في تلك الواقعة واضحًا بما يكفي. ولكن هل كان قراري بالرهان «لامنطقيًا»؟ تستدعي الإجابة عن هذا السؤال الخوض في أحد أبعاد المنطق يسميه الفلاسفة «استقراء». وخلافًا للاستنباط، يتضمن الاستقراء استدلالًا لا تلزم فيه النتيجة عن المقدمات بشكل ضروري أو مؤكد بل بشكل **احتمالي** «على الرغم من أن هذه الصياغة إشكالية كما سوف نرى».

تعريف الاستقراء

لعلّ نوع الاستقراء الأكثر ألفةً لدى الناس هو الذي يتضمن استدلالًا من عدد محدود من الملاحظات على تعميمات أوسع ذات احتمال بعينه. وعادة ما يوصف مثل هذا الاستدلال بأنه **تعميم استقرائي**، وهو نوع الاستدلال الذي يتضمن في العادة انتقالًا من تواترات ماضوية إلى تواترات مستقبلية. شروق الشمس مَثَلٌ كلاسي. لقد كانت الشمس، وفق ما تذكر الخبرة البشرية، تشرق بشكل منتظم كل يوم، ولهذا يستدل الناس على أنه من المحتمل أن تشرق غدًا. وغالبًا ما يعد هذا النوع من الاستدلال رمزًا للاستقراء. وفي حالة إجازتي في روما، لعله كان أجدر بي أن أستدل بأن الخبرات الماضوية لدى الأشخاص أصحاب القدرات المعرفية الشبيهة بقدراتي تكشف عن أن احتمالات الكسب في حال الرهان مع صاحب الأكواب ضئيلة بعض الشيء.

ولكن احذر: **فالاستقراء لا يُعرَّف أساسًا بأنه استدلال من العينيّ على العام**، ولا ضرورة في أن يكون الاستدلال الاستقرائي موجّهًا من الماضي صوب المستقبل. والحال أن الاستقراء قد يتضمن استدلالًا من العام على العيني، ومن العيني على العيني، ومن العام على العام.

ومثل هذا أنه في وسعي أن استدل من الزعم **الأكثر عمومية** والموجه صوب الماضي القائل بأنه لم يُرصد وجود لاعب مُدرّب قادر على العدو 100 متر في أقل من 9 ثوان، إلى النتيجة **الأكثر عينيّة** القائلة بأنه من المحتمل أن صديقي لم ينجز ما ادّعى القيام به حين كان طالبًا في الجامعة. أيضًا فإن الاستدلال عبر **قياسات المماثلة** (انظر 2.4)، وعبر **الأمثلة النمطية والقواعد التقريبية** أنواع من الاستقراء، على الرغم من أنه لا واحد منها يتضمن انتقالًا من العيني إلى العام. لا تتعلق الخاصية المهمة في الاستدلالات

الاستقرائية بكيفية ربطها بين المزاعم العينيّة والمزاعم العامة، بل في كونها لا تقرر نتائجها إلا بصيغ احتمالية.

إشكالية الاستقراء

على الرغم من وجود الكثير من أنواع الاستقراء، إلى جانب التعميمات الاستقرائية، فإن هذا النوع بعينه من الاستقراء، حين يتعلق الأمر بالممارسات الفعلية للاستدلال، غالبًا ما يكون هو المستخدم. ومثل هذا أن الاستدلال في العلم التجريبي، في سياق صياغة العلماء لقوانين طبيعية كلية والتدليل عليها بدرجة احتمال مؤسّسةٍ على عدد قليل نسبيًّا من الملاحظات، يرتهن عادة للتعميمات الاستقرائية (قانون بويل في الغاز المثالي مثلًا). وكان فرنسيس بيكون (1561-1626) قد دافع بشكل مقنع عن هذا المفهوم للاستقراء تحديدًا.

غير أن الأمر الدقيق الذي يجب تذكّره بخصوص التعميمات الاستقرائية هو أنها تتضمن استدلالًا من «بعض» في أوضاع يشترط فيها الاستنباط «كل» (حيث «بعض» تعني واحدًا على الأقل، وربما ليس كل فئة الأفراد المعنية). وباستخدام «بعض» بهذه الطريقة يختلف التعميم الاستقرائي بشكل أساسي عن الحجة الاستنباطية (حيث تُعدُّ مثل هذه النقلة غير شرعية). أيضًا فإنه يثير الكثير من الإشكاليات المفهومية. يسمي الفلاسفة هذه الأحجية **إشكالية الاستقراء**. سوف نوضح المقصود باستخدام المثل التالي:

1. **تقريبًا كل** الأفيال تحب الشكولاتة.

2. هذا فيل.

3. ولهذا فإن هذا الفيل يحب الشكولاتة.

ليست هذه حجة استنباطية مصوغةً بشكل جيد، لأن المقدمات قد تصدق على الرغم من كذب النتيجة. وحين تُفهم كما يجب قد تكون حجة استقرائية قوية – إذا اعتبرنا النتيجة مُحتمَلة بدلًا من أن تكون يقينية.

من جهة أخرى، اعتبر الحجة الشبيهة التالية:

1. **كل** الأفيال تحب الشكولاتة.

2. هذا فيل.

3. ولهذا فإن هذا الفيل يحب الشكولاتة.

على الرغم من أن هذه الحجة شبيهة بسابقتها من جوانب بعينها، فإنها ليست حجة استقرائية إطلاقًا بل حجة استنباطية مصوغة بشكل جيد. ولهذا فإنه من بين سبل التفكير في إشكالية الاستقراء أن نعتبرها إشكالية تبيان كيف تكون حجة ما استدلالًا جيدًا بوصفها استقراءً وتكون استدلالًا رديئًا بوصفها استنباطًا. وقبل أن نتناول هذه الإشكالية بشكل مباشر، يجب علينا ألا ننخدع بالتشابه بين الصورتين.

تشابه مُضلِّل

بسبب التشابه العام الذي نجده بين تينك الحجتين، قد نخلط أحيانًا بين الحجج الاستقرائية والحجج الاستنباطية. فعلى الرغم من أن بعض الحجج تبدو بالفعل شبيهة بالحجج الاستنباطية، فإنها في حقيقة الأمر حجج استقرائية. ومثل هذا، قد تُعرض الحجة على أن الشمس سوف تشرق غدًا بطريقة تُسهِّل من اعتبارها حجة استنباطية.

1. تشرق الشمس كل يوم.

2. غدًا يوم.

3. ولهذا سوف تشرق الشمس غدًا.

وبسبب هذا التشابه مع الصور الاستنباطية، قد نُغرى باعتبار المقدمة الأولى مقدمة كُليّة:

تشرق الشمس في **كل** الأيام (كل 24 ساعة) الماضية والآتية.

غير أن القيود المفروضة على الخبرة البشرية (حقيقة أننا لا نستطيع أن نختبر كل يوم مفرد) تسوّغ اقتصارنا على تشكيل جملة «جزئية» أضعف:

أشرقت الشمس في **كل** يوم (كل 24 ساعة) سجّل فيه البشر خبرتهم بمثل هذا الأمر.

وبطبيعة الحال فإن الصيغة الأضعف لا تُقر سوى الزعم المحدود أن الشمس أشرقت في قطاعٍ صغير من العدد الكلي للأيام الماضية والآتية؛

دون أن تقر أي زعمٍ بخصوص سائر الأيام.

غير أن هناك صعوبةً خفيّة هنا. إننا لا نستطيع من هذه الجملة «الجزئية» الضعيفة صياغة حجة استنباطية مصوغة بشكل جيد من النوع الذي يسمح للنتيجة بأن تلزم بنوع اليقين الذي يميز الاستنباط. في الاستدلال بخصوص شؤون الواقع، بودّنا أن نخلص إلى نتائج بيقين الاستنباط. غير أن الاستقراء، لسوء الحظ، لا يسمح بهذا. وهناك مشكلة أكثر تعقيدًا مُخبّأة هنا حيّرت الفلاسفة: يبدو أن الاستقراء يقع في دائرة مفرغة. ذلك أنه يبدو أنه يفترض ما يحاول إثباته. اعتبر التالي.

افتراض انتظام الطبيعة؟

حين تُصاغ في أبسط صورها، يمكن اختزال إشكالية الاستقراء إلى إشكالية تبرير اعتقادنا بأن الطبيعة منتظمة أو أن الواقع عبر المكان والزمان منتظم. إذا كانت الطبيعة منتظمة ومتواترة في سلوكها، فإن الماضي والحاضر **اللذين لاحظنا** (أي مقدمات الاستقراء) مرشدٌ جديرٌ بالثقة للماضي والحاضر والمستقبل **التي لم نلحظ** (أي نتيجة الاستقراء).

لكن الأساس الوحيد للاعتقاد بأن الطبيعة منتظمة هو الماضي والحاضر **اللذين لاحظنا**؛ ولهذا يبدو أننا لا نستطيع تجاوز الحوادث الملاحظة دون افتراض ما نود إثباته – أن الأجزاء غير المُلاحَظة من العالم تعمل بالطريقة التي تعمل بها الأجزاء الملاحظة. باختصار، استخدامنا الاستقراء في إثبات أن جزءًا من العالم شبيه بأجزاء أخرى منه يشترط أن نكون افترضنا وجود انتظامات من هذا النوع.

يضطلع الاستقراء بإثبات أن العالم منتظم بسُبُلٍ بعينها؛ لكن الاستدلال الاستقرائي يفترض أصلًا أن العالم منتظم بهذه السُبُل.

إننا لا نستطيع أن نستدل استقرائيًا على أن الشمس سوف تشرق غدًا تأسيسًا على أنها كانت تشرق في الماضي (أي أن المستقبل سوف يشبه الماضي) إلا بافتراض أن المستقبل سوف يشبه الماضي. لقد ظل فيلسوف القرن الثامن عشر الاسكتلندي ديفيد هيوم فيلسوفًا مُهمًّا جزئيًّا بسبب تحليله لهذه الإشكالية.

ولهذا فإن الاعتقاد بأنه **يحتمل ألا** تشرق الشمس غدًا، إذا تحرينا الدقة، **ليس** لامنطقيًا، لأن النتيجة التي تقر حتمية شروقها غدًا لا تَلزَمُ بالضرورة عن ملاحظات ماضوية.

عقدة أعمق

بالتسليم بالضعف النسبي الذي تعاني منه الاستدلالات الاستقرائية (مقارنةً بالاستدلالات الاستنباطية)، يُعدِّل من يحسنون الحجاج العقلي النتائج المستحصلة عبرها بإقرار أنها لا تلزم بالضرورة بل تلزم **احتمالا** (أي أنه محتمل إلى حد كبير فحسب أن الشمس سوف تشرق غدًا). ولكن هل هذا يحلُّ الإشكالية؟ هل يمكن تبرير هذه الصيغة الضعيفة المعدَّلة؟ هل نستطيع مثلًا أن نبررَ بالفعل، تأسيسًا على ملاحظة ماضية منتظمة ومكثفة، الزعمَ بأن شروق الشمس **أكثر احتمالًا** من عدم شروقها؟

المشكلة هي أنه ليست هناك حجة استنباطية تدعم حتى هذا الزعم المعدَّل. لاستنباط هذه النتيجة بنجاح نحتاج إلى مقدمة تقر أنّ «ما حدث حتى الآن **أرجح** أن يحدث غدًا». غير أن هذه المقدمة تواجه المشكلة نفسها التي تواجه الزعم بأن «ما حدث حتى الآن **مُحتَّم** أن يحدث غدًا». ذلك أن المقدمة الأضعف، مثل نظريتها الأقوى، لا تُؤسّس زعمها حول المستقبل إلا على ما حدث حتى الآن، ولا سبيل لتبرير هذا الأساس إلا في حال قبولنا المسبق لانتظام الطبيعة (أو على الأقل احتمال استمرارها). ولكن، مرة أخرى، انتظام الطبيعة (أو استمرارها) هو موضع الشكوك التي نحاول تبديدها.

أساس غير مؤسس؟

على الرغم من هذه الإشكاليات، يبدو أننا لا نستطيع الاستغناء عن التعميمات الاستقرائية والاستدلال الاستقرائي بشكل عام، فهي ببساطة (أو كانت على الأقل حتى الآن!) أكثر نفعًا من أن تكون موضعًا للرفض. ذلك أن الاعتبارات الاستقرائية تشكل أساس الكثير من العقلانية العلمية، وهي تسمح لنا أيضًا بالتفكير في أمور ليس أمام الاستنباط سوى أن يصمت حيالها. باختصار، لا نستطيع رفض المقدمة «ما لوحظ حتى الآن هو أفضل

مرشد لدينا لما هو صحيح بخصوص ما لم يُلْحَظ بعد»، على الرغم من أنه لا سبيل لتبرير هذه المقدمة إلا عبر افتراضها.

غير أن هناك ثمنًا يلزمنا دفعه. يجب علينا أن نقبل أن الخوض في تعميم استقرائي يشترط علينا أن نتبنى اعتقادًا ضروريا محتم، على ضرورته، أن يظلّ بطريقة مهمة غير مبرر. وعلى حد تعبير هيوم: «تفترض كل نتائجنا التجريبية أن المستقبل سوف يطابق الماضي؛ ولهذا يتضح أنه محتم أن تدور محاولة إثبات هذا الافتراض الأخير باستخدام حجج احتمالية ... في دائرة مفرغة، وأن يسلّم بالأمر الذي يحاول إثباته» (*Enquiry Concerning Human Understanding*, 4.19). فهل نستطيع قبولَ حجاجٍ عقلي وعلومٍ تفتقر في النهاية إلى قواعد تتأسس عليها؟

انظر أيضًا:

1.1 الحجج، والمقدمات، والنتائج

1.2 الاستنباط

1.7 الأغاليط

2.4 قياسات المماثلة

5.5 مذراة هيوم

قراءات

Francis Bacon (1620). Novum Organum

David Hume (1739). A Treatise of Human Nature, Bk 1, Part 3, Section 6

D.C. Stove (1986/2001). The Rationality of Induction

** Colin Howson (2003). Hume's Problem: Induction and the Justification of Belief*

1.4 الصحة والسلامة (Validity and soundness)

في كتابه، **طبيعة العلم غير الطبيعية** (*The Unnatural Nature of Science*)، جادل عالم البيولوجيا البريطاني المبرز لويس ولبرت (ل. 1929) بأن الشيء الوحيد الذي يكاد يوحد كل العلوم هو أنها غالبًا ما تعارض الفهم المشترك. غير أن الفلسفة قد تتجاوز العلوم (الأخـرى؟) في هذا الصدد. ذلك أن نظرياتها، ونتائجها، ومصطلحاتها قد تكون مضادةً بشكل استثنائي لأحكام البداهة ومُعاكِسةً لسبل التفكير والفعل والكلام العادية.

اعتبر على سبيل المثل كلمة «صحيح». نقول في حديثنا اليومي إن شخصًا ما «يُقِرُّ أمرًا صحيحًا»، أو «لديه رأي صحيح». غير أن كلمة «صحيح» في اللغة الفلسفية حِكرٌ على الحجج. وأغـرب من هـذا أنـه يمكن للحجة الصحيحة أن تبدو على النحو التالي:

1. كل قطع الجبن أذكى من أي طالب فلسفة.
2. القطة ميغ قطعة جبن.
3. ولهذا فإن القطة ميغ أذكى من أي طالب فلسفة.

قد تجد كل هذا محض هراء، ولكن هـذه، من وجهة نظر منطقية صرف، حجة صحيحة. فكيف يتأتى هذا؟

تعريف الصحة

الصحة خاصية لحجج استنباطية مصوغة بشكل جيد تُعرَّف، بإيجاز، بأنها حجج تلزم نتيجتها بمعنى ما (فعلي، فرضي، إلخ...) عن مقدماتها **بالضرورة** (انظر 1.2). ويقر وصف حجة استنباطية ما بأنها «صحيحة» أن النتيجة تلزم على هذا النحو بالفعل عن المقدمات. أما الحجج التي تُعرض على أنها حجج استنباطية ناجحة أو تُعدُّ كذلك، لكن نتيجتها لا تلزم بالفعل عن مقدماتها فتوصف بأنها حجج استنباطية «فاسدة».

وعلى أي حال، الأمر الدقيق هنا هو أن الحجة قد تكون صحيحة حتى في حال **كذب** مقدماتها أو نتيجتها. ذلك أن الصحة في أساسها خاصية تختص بها **بنية** الحجة أو **صورتها**؛ ما يعني أنه لا **أهمية لـمحتوى الجُمَل** التي تتألف منها ولا **لقيم صدقها**. دعونا نفكك هذا.

اعتبر البنية أولًا. الحجةُ السالفة التي تتحدث عن القطط والجبن حالة عينيّة لبنية حجاجية أعمّ تتخذ الصورة التالية:

1. كل ما يختص بالخاصية س يختص بالخاصية ص.

2. تختص ع بالخاصية س.

3. ولهذا فإن ع تختص بالخاصية ص.

في مثلنا، استعضنا عن س بـ«قطع الجبن»، وعن ص بـ«الأشياء الأذكى من طلبة الفلسفة»، وعن ع بـ«القطة ميغ». وهذا ما يجعل مثلّنا مجرد حالة بعينها لصورة حجاجية أعم عُبّر عنها باستخدام المتغيرات س، ص، ع.

ما يجب عليك ملاحظته هو أن صحة هذه الصورة لا ترتهن بتحميلك أي دلالة بعينها على متغيراتها. فبصرف النظر عما نستعيض به عن المتغيرات، فإنه يصدق دائمًا أنه **إذا** كانت المقدمات صادقة (على الرغم من أنها قد لا تكون في واقع الحال كذلك)، **فمحتم** أن تكون النتيجة صادقة أيضًا. فإذا كانت هناك **أي** سبيل ممكنة، أي متساوقة، يمكن تصورها تصدق فيها مقدمات الحجة وتكذب نتيجتها بشكل متزامن، فإن الحجة فاسدة.

باختصار، تتغاضى فكرة الصحة عن المحتوى، أو لنقل إنها **محايدة بخصوص الموضوع**. لا يهم في الواقع ما يكونه محتوى قضايا الحجة -فصحة الحجة تتوقف على احتيازها بنية استنباطية مكينة. ولهذا السبب فإن حجة قطع الجبن حجة صحيحة، لأنه **لو** كانت مقدماتها السخيفة صادقة، لكانت نتيجتها السخيفة صادقةً هي الأخرى. حقيقة أن المقدمات سخيفة لا أهمية لها في تقويم صحة الحجة.

آلة الصدق

من بين السبل الأخرى في فهم الكيفية التي تعمل بها الحجج أن تفكر فيها وفق نموذج آلة المقانق (السجق). إنك تُدخل فيها مكونات (مقدمات)، وتحصل منها على شيء ما (نتائج). ويمكن اعتبار الحجج الاستنباطية أفضل أنواع آلات المقانق لأنها **تضمن** منتَجها، بمعنى أنه إذا أدخلت فيها مكونات جيدة تماما (مقدمات صادقة)، سوف تحصل على مُنتَج بنوعية جيدة (نتائج صادقة). وبطبيعة الحال، إذا لم تبدأ بمكونات جيدة، فإن

الحجج الاستنباطية لا تضمن لك الحصول على منتج نهائي جيد.

والحجج الفاسدة بوجه عام ليست آلاتٍ مرغوبًا في استخدامها، لأنها لا تؤمّن أي ضمان لنوعية المنتج النهائي. قد تُدخل مكونات جيدة (مقدمات صادقة) وتحصل في بعض الأحيان على منتَج بنوعيةٍ غاية في الجودة (نتيجة صادقة)؛ وفي أحيان أخرى، قد تعطيك مكوناتٌ جيدة منتجًا غاية في الرداءة (نتيجة كاذبة).

وأغرب من هذا (وعلى نحو يختلف عن آلات المقانق)، يحدث في الحجج الفاسدة أن تدخل مكونات رديئة (مقدمة كاذبة أو أكثر) وتحصل في النهاية على منتج جيد (نتيجة صادقة). وبطبيعة الحال، فإنك تحصل من المكونات الرديئة في حالات أخرى على منتجات رديئة، ما يعني أنك لا تدري في حالة الآلات الفاسدة ما سوف تحصل عليه في نهاية المطاف. أما في حالة الآلات الصحيحة، فثمة ما يضمن حصولك على منتجات جيدة في حال بدئك (وفقط في حال بدئك) بمُدخَلاتٍ جيدة. باختصار:

الحجة الفاسدة

أدخل مقدمةً (مقدمات) كاذبة ← تحصل على نتيجةٍ صادقة أو كاذبة

أدخل مقدمةً (مقدمات) صادقة ← تحصل على نتيجةٍ صادقة أو كاذبة

الحجة الصحيحة

أدخل مقدمةً (مقدمات) كاذبة ← تحصل على نتيجةٍ صادقة أو كاذبة

أدخل مقدمةً (مقدمات) صادقة ← لن تحصل إلا على نتيجة صادقة

السلامة

وفقًا لهذا، فإنّ وصف حجةٍ بأنها صحيحةٌ لا يعني وجوب قبول صدق نتيجتها. ذلك أن صدق النتيجة لا يثبت قطعًا إلا في حال استيفاء شرطين: (1) صحة الحجة، و(2) صدق مقدماتها. فإذا حدث وكانت الحجة صحيحة والمقدمات صادقة (والنتيجة من ثمّ صادقة)، نقول إن الحجة

سليمة. ولهذا فإن وصف حجة بأنها سليمة هو أعلى مصادقة ممكنة على الحجة. إذا قبلتَ سلامةَ الحجة، فإنك تقول في واقع الأمر إنك مُلزَمٌ بقبول نتيجتها. ويمكن صياغة فكرة السلامة نفسها على أنها حجة استنباطية سليمة بنّاءة بوجه خاص:

1. إذا كانت مقدمات الحجة صادقة، لزم أن تصدق النتيجة (أي أن الحجة سليمة).
2. مقدمات الحجة صادقة.
3. ولهذا لزم أن تصدق النتيجة.

ولكي تستوفي الحجة الاستنباطية الحد الأدنى من الشروط، يجب أن تكون صحيحة. لكن كونها صحيحة لا يضمن بذاته سلامتها. لا يلزم فحسب أن تكون الحجة السليمة صحيحة، بل يلزم أيضا أن تكون مقدماتها صادقة. تحديدًا، وحدها الحجج السليمة التي **يلزمنا** قبول نتائجها.

أهمية الصحة

قد يجعلك هذا تتساءل عن السبب الذي يجعل مفهوم الصحة مهمًا بأي قدر. ففي النهاية، قد تكون الحجج السليمة سخيفة المحتوى وقد تُفضي إلى نتائج كاذبة – كما في مَثل الجبن والقطط. لا ريب إذن في أن السلامة هي الأمر المهم؟

حسن، ولكن تذكَّر أن الصحة أحد شرطي السلامة، ولهذا فإنه ليست هناك حجج سليمة ما لم تكن هناك حجج صحيحة. وفي حين أن التحقق من صدق المزاعم التي تطلقها مقدماتك أمر مهم، فإنه لا يكفي لضمان خلوصك إلى نتائج صادقة. وكثيرًا ما يقع الناس في هذا الخطأ. إنهم ينسون أن المرء قد يبدأ بمجموعة من الاعتقادات الصادقة لكنه يستدل بشكل رديء فيخلص إلى نتائج كاذبة. قد يكون من الحاسم تذكُّر أن البدء بالصدق لا يضمن الخلوص إليه.

فضلًا عن ذلك، من المهم في السياقات النقدية إدراك أن فهم السلامة يؤمّن لك أداة إضافية في تقويم مواقف الآخرين. حين تنتقد استدلالًا ما، في وسعك أن:

1. تهاجم صدق المقدمات المستدَل منها، أو
2. تبيّن أن الحجة فاسدة، بصرف النظر عما إذا كانت المقدمات المستخدمة صادقة.

بتعبير بسيط، السلامة مكوّن حاسم في الحجاج، والنقد، والتفكير السليم، وإن لم تكن المكوّن الوحيد. إنها أداة فلسفية لا غنى عنها. ولهذا يجب عليك إتقان استخدامها.

انظر أيضًا:

1.1 الحجج، والمقدمات، والنتائج.

1.2 الاستنباط

1.5 الفساد

قراءات

Aristotle (384–322 BCE). Prior Analytics

Fred R. Berger (1977). Studying Deductive Logic

S.K. Langer (2011). 'Truth and validity'. In: Introduction to Symbolic Logic, 3rd edn, Ch. 1, pp. 182–90

* *Jc Beall and Shay Allen Logan (2017). Logic: The Basics, 2nd edn*

1.5 الفساد (Invalidity)

وفق تعريف الحجة الصحيحة، قد تبدو الكيفية التي تكون عليها الحجة الفاسدة واضحة. وبالتوكيد، يسهل تمامًا تعريف الحجة الفاسدة؛ فهي حجة لا يَضمن صدقُ مقدماتها صدقَ نتيجتها. بتعبير

آخر، إذا كانت مقدمات الحجة الفاسدة صادقة، قد تكون نتيجتها كاذبة. الحجج الفاسدة إذن استنباطات فاشلة، ولهذا فإنها، بمعنى ما، ليست استنباطات حقيقية.

غير أن حصولك على تعريف مناسب للفساد قد لا يكفي لتمكينك من استخدام هذه الأداة. من يبحث عن فَرَس، وليس في حوزته سوى تعريفٍ يقول إنه: «حيوانٌ ثديي آنسٌ صلب الحوافر يستخدم للركوب وفي أعمال الجرّ» (*Collins English Dictionary*)، قد يمرُّ بتجربةٍ مماثلة. ذلك أنك تحتاج، فضلًا عن التعريف، إلى فهم الفحوى الكاملة للتعريف. اعتبر الحجة التالية:

1. لا يأكل النباتيون مقانق لحم الخنزير.
2. لم يكن غاندي يأكل مقانق لحم الخنزير.
3. ولهذا كان غاندي نباتيًا.

لو عاينت هذه الحجة بحرص شديد، لربما لاحظت أنها حجة فاسدة. غير أنه ليس من المفاجئ أن تكونَ، ومعك عدد لا بأس به من القراء، قد احتجت إلى إعادة معاينتها أكثر من مرة كي تتأكد من أنها فاسدة فعلًا. هذه حالة واضحة، وإذا كان في وسع مفكر مقتدر أن يخطئ بخصوص حالة واضحة للحجج الفاسدة في ثنايا دراسة مُكرَّسة لشرحٍ دقيق للمفهوم، فلك أن تتخيل مدى صعوبة اكتشاف الحجج الفاسدة بوجه عام.

ومن بين الأسباب التي تجعل كثيرين يفشلون في ملاحظة أن تلك الحجة فاسدة هو أن جميع قضاياها صادقة. حين لا تُقِر الحجة أيّة مقدمة كاذبة، وتكون النتيجة صادقة، يسهل الاعتقاد في صحتها (وسلامتها). ولكن تذكَّر أن الحجة لا تكون صحيحة **إلا** إذا كان صدقُ مقدماتها **يضمن** صدقَ نتيجتها؛ وهذا شرطٌ لا يُستوفى في مثلنا. ففي النهاية، قد يمسك المرء عن أكل مقانق لحم الخنزير دون أن يكون نباتيًا، ربما لأنه مسلم أو يهودي يأكل اللحوم؛ وقد لا يحب مقانق لحم الخنزير وكثيرًا ما يفضل تناول لحم البقر أو الديك الرومي.

ولهذا فإن حقيقة أن غاندي لم يكن يأكل مقانق لحم الخنزير لا تضمن، صحبةَ المقدمة الأولى، أنه نباتي. كل ما في الأمر هو أنه تصادف ألا يفضل هذا النوع من اللحم. ولكن لأن الحجة لا تكون سليمةً إلا إذا كانت صحيحة، فإن حقيقة أن القضايا الثلاث التي تقرها صادقة لا تكفي

لسلامتها.

تذكَّر أن الصحة خاصية تختص بها بنية الحجة أو صورتها. وفي هذه الحالة، الصورة هي:

1. كل ما يختص بالخاصية س يختص بالخاصية ص.
2. تختص ع بالخاصية ص.
3. ولهذا تختص ع بالخاصية س.

هنا استعضنا عن س بـ«نباتي»، وعن ص بـ«شخص لا يأكل مقانق لحم الخنزير»، وعن ع بـ«غاندي». وتستطيع رؤية أن هذه البنية فاسدة عبر الاستعاضة عن هذه المتغيرات بحدود تنتج مقدمات صادقة ونتيجة يتضح كذبها. (الاستعاضة عن الحدود تنتج ما يصفه المناطقة بـ«**حالة عينيّة**» جديدة لصورة الحجة)؛ إذا استعضنا عن س بـ«قطة»، وعن ص بـ«آكل للحوم»، وعن ع بـ«رئيس الولايات المتحدة»، نحصل على:

1. كل القطط آكلة للحوم.
2. رئيس الولايات المتحدة آكل للحوم.
3. ولهذا فإن رئيس الولايات المتحدة قطة.

المقدمات صادقة، لكن النتيجة كاذبة، ولهذا يستحيل أن تكون تلك بنية حجة صحيحة. (إثبات أن صورة الحجة فاسدة عبر استعاضات تنتج مقدمات صادقة ونتيجة كاذبة يسمى «**إثبات الفساد عبر مثل مخالف**». وهذه مهارة فعَّالة جديرة بالتعهد. انظر 1.7 و3.12.)

يستبين الآن أن الفساد، كالصحة، لا يرتهن لصدق ولا لكذبِ المقدمات بل يرتهن للعلاقات المنطقية بينها. ويعكس هذا ملمحًا أوسع وغايةً في الأهمية من ملامح الفلسفة. لا تكمن الفلسفة في قول أشياء صادقة أو حكيمة، بل في قول مزاعم صادقة مؤسسة على حجج مكينة. قد تكون لديك وجهة نظر بعينها في مسألة فلسفية، وقد يتصادف أن تكون صحيحة. ولكن، في حالات كثيرة، ما لم تبرهن على أنك مُحِقّ باستخدام حجج جيدة، لن تحوز فكرتك أي قيمة في الفلسفة. ذلك أن الفلاسفة لا يعنون بالحقيقة وحدها، بل بما يجعلها حقيقة، وبالكيفية التي يمكن بها إثبات أنها حقيقة.

انظر أيضًا:

1.2 الاستنباط

1.4 الصحة والسلامة

1.7 الأغاليط

قراءات

* Irving M. Copi (2010). *Introduction to Logic*, 14th edn

* Harry Gensler (2016). *Introduction to Logic*, 3rd edn

* Patrick J. Hurley and Lori Watson (2017). *A Concise Introduction to Logic*, 13th edn

1.6 الاتساق (Consistency)

يقول رالف والدو إمرسون (1803-1882) في دراسة شهيرة نشرت عام 1841 عنوانها «التعويل على الذات» (Self-reliance) إن «الاتساقَ الأحمق هو أوهامُ العقول الصغيرة»، ولكن من بين كل الجرائم الفلسفية التي تحدث، ثمة جريمة يجب عليك تجنبها: جريمة عدم الاتساق. ولعلنا لا نبالغ حين نقول إن الاتساق، بالنسبة لمعظم المقاصد، هو حجر زاوية العقلانية. ولهذا كي تمارس الفلسفة بشكل جيد، يلزمك أن تتقن فهم الاتساق وأن تتقن تطبيقه.

الاتساق خاصية تختص بها جملتان أو أكثر. إذا كنت تتبنى اعتقادين غيرَ متسقين أو أكثر، فإن هذا يعني أساسًا أنك تواجه صعوبةً منطقية كأداء فيما يتعلق بصدقهما. بتعبير أدق، سوف تكون جُمَل اعتقاداتك إما «متناقضة» أو «متضادة»، أو تستلزم تناقضًا أو تضادًّا (3.10).

تكون الجملتان **متناقضتين** حين تحوزان «قِيَم صدق» متعارضة: أي حين تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة. وتكون الجملتان **متضادتين**

حين يستحيل صدقهما معا، ويمكن، خلافًا للجملتين المتناقضتين، أن تكذبا معًا. ففي حالة الجملتين المتضادتين، إحداهما على الأقل كاذبة.

ويتعلق الاتساق، مثل التناقض والتضاد، بمقارنة جملتين مختلفتين أو أكثر. غير أنه يمكن لجملة **مفردة** أن تكون **متناقضةً ذاتيًا**، بأن تقر شيئا كاذبًا بالضرورة - غالبًا عبر وصل جملتين غير متسقتين، مثل **س** وليس-**س** (1.12). وفي هذه الحالة يمكن وصف مثل هذه الجملة بأنها غير مُتَّسقة (قارن هذا بفكرة **شبه المتسق** في 3.10).

ويمكن اختزال كل ذلك في صيغة بسيطة: تكون جملتان أو أكثر **متسقة** إذا أمكن منطقيًا أن تصدق جميعها (أ) بالمعنى نفسه، و(ب) في الوقت نفسه. وتكون **غير متسقة** إذا استحال أن تصدق جميعها بالمعنى نفسه وفي الوقت نفسه.

عدم الاتساق الظاهري والحقيقي: مثل الإجهاض

في شكله الصارخ، عدم الاتساق مفهوم واضح. إذا قلتُ: «كل الجرائم أعمال طالحة» و«هذه الجريمة عمل صالح»، يستبين أني أعاني من عدم الاتساق، لأن الجملة الثانية تتضاد بوضوح مع الأولى (قد تَصْدُقُ إحداهما، وقد تكذبان معًا، ولكن يستحيل أن تصدقا معًا). وعلى مستوى أعمّ، إقرار أن «كل الجرائم أعمال طالحة» و«ليست كل الجرائم أعمال طالحة» تناقضٌ فاضح (مُحتَّم أن يصدق أحدهما ويكذب الآخر).

غير أنه يصعب أحيانًا الكشف عن عدم الاتساق. وما يبدو عديم الاتساق قد يُخفي اتساقًا أعمق - والعكس بالعكس.

ومثل هذا أن كثيرًا من الناس يتفقون على أنه من الخطأ قتل كائن بشري بريء. وكثير من هؤلاء يتفقون على أن الإجهاض مقبول أخلاقيًا. ومن بين الحجج ضد الإجهاض حجة مؤسسة على الزعم بأن هذين الاعتقادين غيرُ متسقين. أي أن النقاد يزعمون أنه من غير المتسق أن تقر في آنٍ واحدٍ أنه «من الخطأ قتل كائن بشري» وأنه «من الجائز تدمير أجنَّةٍ بشرية».

من جهة أخرى، قد يرُدُّ المدافعون عن جواز الإجهاض بقول إن ذينك الزعمين، حين يُفهمان كما يجب، لا يفتقران إلى الاتساق، بأن يزعموا مثلًا أن الأجنَّة ليست كائناتٍ بشرية بالمعنى المفهوم عادةً مِنْ حظْرِ قتلهم

(كائنات بشرية واعية أو حية بشكل مستقل أو سبق أن وُلـدت). بتعبير آخر، قد يرد المُدافع على الناقد بأن اعتراضه مؤسس على لبس (3.3). وبدلًا من ذلك، قد يُعدِّل المدافع عن الإجهاض الحظرَ نفسه كي يجعل الأمر أكثر وضوحًا (كأن يزعم أنه من الخطأ فحسب قتل كائنات بشرية بريئة وصلت إلى مرحلة بعينها من النمو، أو الوعي، أو الشعور).

استثناءات على القاعدة؟

ولكن هل عدم الاتساق معيبٌ دائمًا؟ أحيانا يميل الناس إلى قول إنه ليس كذلك. ولدعم هذا الموقف، يعرضون أمثلة على إقرارات تبدو بداهةً مقبولةً تمامًا على الرغم من كونها تستوفي تعريف عدم الاتساق. ومن بين هذا الأمثلة:

إنها تمطر، ولا تمطر.

وبطبيعة الحال، قد يكون عَوَزُ الاتساق ظاهريًا فحسب؛ فلعل ما يقال هنا ليس إنها تمطر ولا تمطر، بل إنها لا تمطر بالمعنى الدقيق، ولا «لا-تمطر» بالمعنى الدقيق، لأن هناك إمكانًا ثالثًا – أنها ترذرذ أو تمطر بشكل متقطع – وأن هذا الإمكان **الغائم** الثالث هو أكثر أوصاف الوضع الراهن دقة (3.1).

وما يجعل عوز الاتساق ظاهريًا فحسب في هذا المثل هو أن المتحدث يجري تعديلًا على معنى الكلمات التي يستخدم. ولهذا فإن من بين السبل الأخـرى في التعبير عن الجملة الأولى أن نقول: «إنها تمطر بمعنى ما، لكنها لا تمطر بمعنى آخر». ولكي تكون العبارتان اللتان تؤلفان هذه الجملة غير متسقتين بالفعل، يلزم أن تحتفظ الكلمات المعنية المستخدمة بالمعنى نفسه في الجملة بأسرها. وحين تستطيع كشف النقاب عن عدم اتساق منطقي حقيقي، تكون أنجزت الكثير، لأنه قد يصعب تمامًا، إن لم يستحِل، الدفاعُ عن غير المتسق دون رفض مفهوم العقلانية صراحة. غيْر أن هناك سياقات شعرية، ودينية، وفلسفية، ينكر فيها البعض هذا المفهوم ويجدون إنكارهم إياه مناسبًا.

عدم الاتساق الشعري، أو الديني، أو الفلسفي؟

يرى الفيلسوف الوجودي الدانمركي سيرين كيركغرد (1813-1855) أن فكرة تجسُّد الله المسيحية (أن عيسى إله، وعيسى إنسان) مفارقةٌ، وتناقضٌ، وإهانةٌ للعقل، لكنها مع ذلك صحيحة (7.6). وكثير من المسيحيين يجدون الفكرة سرًّا صعبًا.

غير أن هذا النوع من الصعوبة قد يتعدى السياقات الدينية. وهكذا يذهب الفيلسوف الوجودي الملحد ألبير كامي (1913-1960) إلى أن هناك شيئًا «لامعقولًا» (ربما غير متسق؟) في الوجود البشري. وتثيرُ نظرية الفيلسوف بعد-البنيوي جاك دريدا في **ديفرنس** أسئلةً ميتافيزيقية حول اتساق الواقع (6.2). وقد يوظّف التخييلُ الفلسفي والشعرُ استراتيجيات خطابية تتضمن عدم اتساق (7.4). وكان أنصار الدايليثية قد ذهبوا إلى حد التشكيك في فكرة أن يكون الاتساق أساسيًّا في المنطق (3.10). ولهذا لعلّ إميرسون كان محقًّا، وهناك سياقات يحمل فيها عدم الاتساق واللامعقول، بشكل مفارق، معنى منطقيًا.

الاتساق ≠ الصدق

ومهما يكن من أمر، وبوجه عام، يُعدُّ عوز الاتساق في الفلسفة رذيلة. هل يلزم عن هذا أن الاتساق هو أسمى فضائل الفلسفة؟ ليس تمامًا، لأن الاتساق ليس سوى شرط أدنى لقبول الموقف الفلسفي. ولأنه غالبًا ما يمكن تبني نظرية متسقة لا تتسق مع نظرية أخرى متسقة بالقدر نفسها، فإن الاتساق الداخلي في أي نظرية لا يضمن صدقها. الحال أن كُلًّا من الفيلسوف والفيزيائي الفرنسي بيير موريس ماري دوهيم (1861-1916) والفيلسوف الأمريكي ويلارد فان أورمان كواين (1908-2000) ارتأى، بشكل مستقل، أنه في الوسع تطوير نظريتين أو أكثر (1) تتسق كل منها داخليًّا، على الرغم من (2) عدم وجود اتساق بينهما، و(3) واتساق كل منها تماما مع المعطيات التي يمكننا توظيفها في تحديد صدق أو كذب هذه النظريات (7.11).

اعتبر مثلًا ما يعرف بإشكالية الشر. كيف نحلُّ أحجية أن الله فيما يُفترض كائن خيّر لكن هناك معاناةٌ مروّعة (شر ظاهر) في العالم؟ لقد استبين أنه يمكن طرح العديد من النظريات التي تحل الأحجية لكنها

ليست متسقة مع بعضها البعض. ومثل ذلك أنك تستطيع أن تنكر وجود اللّه، وتستطيع بدلًا من ذلك أن تقر أنه يسمح بالمعاناة تحقيقًا لخير أعظم. وعلى الرغم من أن كل حل متسق تمامًا مع نفسه، يستحيل أن يصدقا معًا، لأنهما ليس متسقين مع بعضهما البعض. ذلك إن إحدى النظريتين تقر وجود اللّه، في حين تنكره الأخرى. ولهذا فإن إثبات اتساق موقف ما قد يطور ويوضح الفكرة الفلسفية، لكنه من المرجح ألا يحسم المسألة المعنية. وغالبًا ما نحتاج إلى الركون إلى ما هو أكثر من الاتساق في حالة الاختيار بين مواقف متنافسة. لكن كيفية القيام بهذا موضوع معقد وخلافي بذاته.

انظر أيضًا:

1.1 القضايا التكرارية، والمتناقضة ذاتيًا، وقانون عدم التناقض
2.1 الاستدلال التفسيري
3.10 التناقض والتضاد
2. غودل وعدم الاكتمال
7.6 المفارقات

قراءات

David Hilbert (1899). *Grundlagen der Geometrie*

* P.F. Strawson (1952/2011). *Introduction to Logical Theory*

* Fred R. Berger (1977). *Studying Deductive Logic*

* Julian Baggini and J. Stangroom (2006). *Do You Think What You Think You Think?*

* Aladdin M. Yaqub (2013). *Introduction to Logical Theory*

1.7 الأغاليط (Fallacies)

فكرة «الأغلوطة» أداة مهمة في متاع الفيلسوف، لأن الفلسفة غالبًا ما تُعوِّل على تحديد الحجاج العقلي الرديء، والأغلوطة ليست سوى حالةٍ عينيّة للتعقيل الرديء - أو الاستدلال الخاطئ. ولأن كل حجة فاسدة تتضمن استدلالًا خاطئًا، فإن قدرًا كبيرًا مما تحتاج لمعرفته بخصوص الأغاليط سبقت تغطيته في مدخل الفساد (1.5). ولكن في حين أن كل الحجج الفاسدة أغلوطية، لا تتضمن كل الأغاليط حججًا فاسدة. الحجج الفاسدة خاطئة بسبب عيوب في صورتها أو بنيتها. غير أن الخلل قد يعتري الاستدلال لأسباب تتعلق بالمحتوى وليس الشكل.

وحين يكمن الخطأ في صورة الحجة أو بنيتها، يوصف الاستدلال الأغلوطي بأنه «أغلوطة صورية»؛ وحين يكمن في محتوى الحجة، فإنه يوصف بأنه «أغلوطة لاصورية». وعبر مسار التاريخ الفلسفي، استطاع الفلاسفة تحديد وتسمية أنماط وأنواع الأغاليط. وغالبًا ما تستدعي تهمة الأغلوطة أحد هذه الأنماط.

الأغاليط الصورية

رأينا في 1.4 أن من أهم خصائص الحجج أن نجاحها أو فشلها المنطقي لا يتوقف كليًّا على محتواها، أو ما تزعمه. مرة أخرى، الصحة تتغاضى عن المحتوى، أو **محايدة** بخصوص الموضوع. ويتوقف نجاح الحجج بشكلٍ حاسمة على الكيفية التي **تشكّل** بها محتواها. صورة الحجة التالية صحيحة:

1. كل ما يختص بالخاصية س يختص بالخاصية ص.
2. كل ما يختص بالخاصية ص يختص بالخاصية ع.
3. ولهذا فإن كل ما يختص بالخاصية س يختص بالخاصية ع.

ومثل هذا:

1. كل الأسود سِنَّوريّات. (صادقة)
2. وكل السِنَّوريّات حيوانات ثديية. (صادقة)

3. ولهذا فإن كل الأسود حيوانات ثديية. (صادقة)

بهذه الصورة، أنّى تكن المقدمتان صادقتين، محتمٌ أن تصدقَ النتيجةُ أيضًا (1.4). لا مماحكة في هذا. غير أن الصحة تتلاشى وتصبح الحجة فاسدة بمجرد إحداث تغيير بسيط في بنية العلاقة بين ما يختص بالخصائص س، وص، وع.

1. كل ما يختص بالخاصية س يختص بالخاصية ص.
2. كل ما يختص بالخاصية ع يختص بالخاصية ص.
3. ولهذا فإن كل ما يختص بالخاصية ع يختص بالخاصية س.

ومَثل هذا، بالاستعاضة بالحدود التالية نحصل على مقدمتين صادقتين ونتيجة كاذبة.

1. كل الأسود سنوريات. (صادقة)
2. وكل النمور سنوريات. (صادقة)
3. ولهذا فإن كل النمور أسود. (صادقة)

هذه حالة عينيّة لإثبات **الفساد بمَثل مخالف** (1.5، 3.12). ولو كانت هذه الصورة صحيحة، لما أمكن تحديد محتوى لها على نحوٍ يُنتِج مقدمتين صادقتين ونتيجةً كاذبة. ببساطة، ما كان للصورة أن تسمح بهذا. هذا أمر مهم. خلال نقاشنا لأغاليط متنوعة في هذا الكتاب، انتبه لما إذا كان الخلل في الاستدلال يُعزى إلى خللٍ في الصورة أو في شيء آخر.

الأغاليط اللاصورية

ماذا عن الأغاليط التي لا تتجذّر في صورة خاطئة بل في محتوى مضلل بشكل مميز؟ كيف نضلُّ السبيل؟ من الأمثلة الشهيرة على الأغاليط اللاصورية **أغلوطة المقامر** -وهي نوع من الاستدلال يتصف بأنه مقنع بشكل خطر ويعاني من خلل جسيم.

غالبًا ما تقع أغلوطة المقامر حين يراهن شخص ما، مثلًا، على رمي عملة متوازنة في الهواء. هبها أسفرت عن نقشٍ سبعَ مرات متتالية. تأسيسًا على هذا أو على سلسلة رميات مشابهة، يخلص إلى ترجيح أن

تسفر الرمية التالية عن كتابة بدلًا من النقش (أو العكس). وما يجعل هذه الأغلوطة لاصورية بدلًا من أن تكون صورية هو أننا نستطيع عرض الاستدلال هنا بشكل مثير باستخدام **صورة حجة صحيحة**، على الرغم من أن الاستدلال رديء.

1. إذا حصلت على سبع نقوش متتالية، فإن احتمال أن تسفر الرمية التالية عن نقش أقل من 50% (وبالتالي حان موعد الكتابة).

2. حصلت على سبع نقوش متتالية.

3. ولهذا فإن احتمال أن تسفر الرمية التالية عن نقش هو أقل من 50 %.

الصورة صحيحة تمامًا؛ والمناطقة يسمونها **مودس بوننز** (*modus ponens*)، أي وضع الإثبات (انظر 3.1). صوريًا تبدو **مودس بوننز** على النحو التالي:

1. إذا س فـ ص.

2. س.

3. إذن ص.

الخلل الذي يجعل حجة المقامرة أغلوطية كامن في **محتوى** المقدمة الأولى، فهي ببساطة كاذبة. احتمال أن تسفر الرمية التالية (مثل أي رمية أخرى) هو 50%، ويظل 50% بصرف النظر عما أسفرت عنه الرميات السابقة.

صحيح أن فرص الحصول على ثمانية نقوش متتالية جدُّ ضئيلة؛ ولكن إذا سبق الحصول على سبع نقوش متتالية (وهذا حدث نادر)، فإن فرص أن تكتمل (أو تنقطع) سلسلة ثمانية نقوش متتالية في الرمية التالية تظل 50%. ولأن هذا الخطأ الواقعي المتعلق بالاحتمالات شائع ويسهل الوقوع فيه، صُنفت الحجة على أنها أغلوطة وأُطلق عليها اسم خاص بها. لكنها ليست أغلوطة إلا بشكل لاصوري.

يتحدث المناطقة بهذا الأسلوب الدقيق عن الأغاليط (بأن يصفوها بأنها «صورية» أو «لاصورية»)، ولكن تذكَّر أن الحديث العادي ينأى أحيانًا عن الاستخدامات المنطقية الفنية. أحيانًا توصف الاعتقادات الشائعة الخاطئة بأنها «أغاليط». ولكن لا تشغل نفسك بهذا؛ فكما قال الفيلسوف لودفيغ فتغنشتاين (1889-1951)، اللغة مثل مدينة كبيرة بها الكثير من الشوارع

والأحياء المختلفة. لا تثريب على تبني استخدامات مختلفة في أجزاء مختلفة من المدينة. فقط تذكّر الحيّ الذي أنت فيه.

انظر أيضًا:

1.5 الفساد

3.11 العكس، وسلب العكس، ونقض المحمول

4,5 الشرطي والتشارطي

قراءات

* S. Morris Engel (1974). *With Good Reason: An Introduction to Informal Fallacies*

* Irving M. Copi (1986). *Informal Fallacies*

* H. V. Hansen and R. C. Pinto (1995). *Fallacies: Classical and Contemporary Readings*

Scott G. Schreiber (2003). *Aristotle on False Reasoning*

* Julian Baggini (2006). *The Duck that Won the Lottery*

1.8 الدحض (Refutation)

لم يُعجَب صموئيل جونسون بحجة الأسقف جورج بركلي التي تنكر وجود الجوهر المادي. وفي كتابه **حياة جونسون** (*Life of Johnson*)، يقول جيمس بوسويل إنه حين تناقش جونسون مع بركلي حول نظريته، ركل جونسون حَجَرًا بقوة وقال: «إني أدحضها بهذه الطريقة».

مسموحٌ لكل عظيمٍ أن يتصرف أحيانًا، وعلنًا، بأسلوب غريب، ويجب اعتبار محاولة جونسون الدحضية مثلًا على هذا التصرف، لأنه يُخطِئ تمامًا بيتَ قصيدِ بركلي. ما كان للأسقف بركلي أن ينكر إمكان أن يركلَ حجرًا؛ لكنه ينكر إمكان تصور الأحجار، حين تُفهم كما يجب، على أنها

جواهر مادية. والحال أن محاولة جونسون تفشل حتى في أن تكون **دحضًا** حقيقيًا، إذ لهذا المفهوم في الفلسفة معنى دقيق.

أن تدحض **حجةً** هو أن تثبت أن استدلالها رديء؛ فإذا اكتفيت بالتعبير عن اختلافك معها، فإنك لا تدحضها -على الرغم من أن الناس غالبًا ما يتكلمون في أحاديثهم اليومية عن دحض المزاعم بهذه الطريقة. ولكن كيف يتسنى للمرء أن يدحض حجةً ما بالفعل؟

أدوات الدحض

هناك أداتان أساسيتان للقيام بذلك، سوف نفصّل في كل منهما في مواضع أخرى من هذا الكتاب. أولًا، إثبات أن الحجة فاسدة: أن النتيجة لا تلزم كما يُزعم عن المقدمات (انظر 1.5). وثانيًا، إثبات أنها تتضمن مقدمة كاذبة واحدة على الأقل (انظر 1.4).

غير أن هناك أسلوبًا ثالثًا في الدحض أو شبه الدحض على الأقل. كل ما يلزمك القيام به هو أن تثبت أن النتيجة كاذبة. فإذا فعلت، لك أن تجادل بأنه **محتم أن تعاني الحجة من خلل**، حتى إن لم تستطع تحديده. (انظر 3.25). ولكن لأن مبلغ ما نثبته هو وجود خلل ما في الحجة، دون تحديد لهذا الخلل، لا يشكل هذا الأسلوب دحضًا بالمعنى الدقيق. على ذلك، فإننا بإثبات وجود خلل ما نكون أنجزنا كل ما نرغب في إنجازه.

التبرير غير المناسب

الدحوض أدواتٌ فعّالة، لكن هذا لا يعني أن رفض الحجج لا يكون إلا بدحضها؛ فقد يكون لدى المرء مبرراته لرفض الحجة حتى حين لا ينجح في دحضها بالمعنى الدقيق. قد لا يستطيع مثلًا إثبات أن هناك مقدمة محورية كاذبة، لكنه قد يعتقد أنها مُبرَّرة بشكل غير مناسب. الحجة المؤسسة على أن «هناك حياة في موضع آخر من الكون» تناسب هذا النموذج. فعلى الرغم من أننا لا نستطيع إثبات أن هذه المقدمة كاذبة بالفعل، نستطيع أن نجادل بأننا نفتقر إلى الأسباب الوجيهة التي تسوّغ الاعتقاد في صدقها، وبأن لدينا أسسًا لافتراض كذبها. ولهذا نستطيع أن نشتبه في أي حجة ترتهن بهذه المقدمة كما لنا أن نتغاضى عنها تمامًا.

مشاكل مفهومية

وعلى نحو أكثر خلافيّة، نستطيع أيضًا رفض الحجة بالجدال بأنها تُوظّف مفهومًا ما بشكل غير مناسب. وهذا النوع من المشاكل واضح خصوصًا حين نستخدم مفهوما غامضًا مفترضين وضوحه. اعتبر مثلًا الزعم بأن الحكومة ليست ملزمة بتأمين مساعدات إلا لمن لا يملكون ما يكفيهم لعيش كريم. لأنه ليست هناك صياغة دقيقة لما تعنيه عبارة «لديهم ما يكفيهم لعيش كريم»، فإن أي حجة مؤسسة على التمييز بين من يملكون ومن لا يملكون بهذا المعنى حجة غير مناسبة. قد لا يعاني منطق هذه الحجة من خلل، وقد تبدو مقدماتها صادقة. ولكن إذا استخدمت مفاهيم غامضة في حجج دقيقة فقد عرّضت نفسك للوقوع في أخطاء.

استخدام الآلة

ثمة صور كثيرة أخرى للاعتراض المشروع على الحجج دون القيام بدحضها بالفعل. الأمر المهم هو تذكُّر الفرق بين الدحض وصور الاعتراض الأخرى، ومعرفة صورة الاعتراض الذي تقوم بتوجيهه.

انظر أيضًا:

2. الصحة والسلامة
3. الفساد
3.4 ثنائية القيم والوسط المرفوع

قراءات

Imre Lakatos (1976/2015). *Proofs and Refutations*

Karl Popper (1963). *Conjectures and Refutations*

* Jamie Whyte (2005). *Crimes Against Logic*

* Julian Baggini (2008). *The Duck That Won the Lottery and*

99 Other Bad Arguments

* T. Schick, Jr, and L. Vaughn (2020). *How to Think about Weird Things*, 8th edn

1.9 الأكسيومات (Axioms)

يشترط للحصول على نتيجة صادقة من حجة استنباطية أن تكون الحجة **سليمة** - أي أن تكون (1) حجة صحيحة، و(2) مقدماتها صادقة (1.4). ولسوء الحظ فإن إجراء التحقق مما إذا كانت مقدمة ما صادقة أو كاذبة أقل قطعية من إجراء تقويم سلامة الحجة. فما لم تكن المقدمات مبرَّرة بحجج ذات مقدمات مبرَّرة بحجج أخرى، وهكذا **إلى ما لانهاية**، وما لم تَذر المقدمات في حلقاتِ تبريرٍ مفرغة، يلزم أن تكون هناك نقطة توقُّف تُقبل فيها مقدمات أساسية أو رئيسة بوصفها صادقة دون تبرير.

تعريف الأكسيومات

ولهذا السبب فإن مفهوم **الأكسيوم** «مبدأ أوّلي» أداة فلسفية مهمة. والأكسيوم قضية توظَّف في شكل نوع خاص من المقدمات في نوع بعينه من الأنساق العلاقية. وكان المهندس الإسكندري إقليدس (ز. 300 ق.م.) أول من صاغ نسقًا أكسيوميًا في كتابه **العناصر** (*Elements*). وفي هذا النوع من الأنساق، توظَّف الأكسيومات في شكل مزاعم بدئية مؤسّسة لا تحتاج إلى تبرير - على الأقل ضمن النسق المعني. وهي تشكل حجر الزاوية في النسق النظري، أي القاعدة التي يشتق منها سائر النسق عبر خطوات استنباطية متنوعة. وفي الظروف المثالية، يكون الأكسيوم محصّنًا ضد اعتراض أي كائن عاقل.

أنساق الاستنباط الأكسيومية وأنساق الاستنباط الطبيعية

غير أنه من المهم أن نفهم أنه ليست كل الأنساق المفهومية، ولا حتى كل الأنساق المعقولة، أنساقًا أكسيومية. ومثل هذا أن بعض الأنساق الاستنباطية تحاول ببساطة أن تحاكي وتشذّب إجراءات الاستدلال التي

يبدو أنها تطورت لدى البشر بشكل طبيعي، أي دون تأمل. ويسمى هذا النوع من الأنساق **بأنساق الاستنباط** الطبيعية، وهي لا تفترض أي أكسيومات بل تبحث عن صيغها في ممارسات العقلانية العادية.

النوع الأول من الأكسيومات

وفق تعريفنا لها، تبدو الأكسيومات مقدمات قوية إلى حد كبير. ولكن ما إن نعتبر أنواع الأكسيومات الموجودة، حتى يتضح أن قدرتها **أقلُّ** مما يبدو. ثمة نوع من الأكسيومات يتألف من مقدمات تصدق بالتعريف. وربما بسبب كون عدد الفلاسفة العظام الذين تزوجوا قليلا، عادة ما يُطرح مَثَلُ «كل العزّاب غير متزوجين» بوصفه المثل البردايمي على الجمل التي تصدق بالتعريف. والمشكلة هي أنه ليست هناك حجة تستطيع أن تذهب بعيدًا بمثل هذه الأكسيوم. ذلك أن الأكسيومات التي تكون من هذا القبيل تكرارية خالصة، بمعنى أن «الرجال غير المتزوجين» مجرد إعادة صياغة تُكرِّر بكلمات مختلفة المعنى المتضمن في كلمة «أعـزب». (أحيانًا يُسمى هذا النوع من القضايا- تأسّيًا بإمانويل كانط -بالقضايا «التحليلية»، انظر 4.3)؛ ولهذا السبب فإنها تفشل بشكل فاضح في تأمين أي معلومات لأي شخص (إذا ما استثنينا من لا يعرف معنى كلمة «أعزب»). ولهذا فإنه من غير المرجح أن تعين على الإفضاء إلى نتيجة مهمة في أي حجة.

النوع الثاني من الأكسيومات

وهناك نوع آخر من الأكسيومات، يصدق بالتعريف، ولكن بأسلوب أكثر أهمية إلى حدّ ما. تتأسس قطاعات عديدة من الرياضيات والهندسة على أكسيوماتها، ولا سبيل لتشكيل الإثباتات الأكثر تركيبًا ضمن هذه القطاعات إلا بقبول هذه الأكسيومات الأساسية. وقد توصف هذه القضايا بأنها جمل «أوليّة» ضمن النسق (7.7). فعلى سبيل المثل، من ضمن أكسيومات الهندسة الإقليدية أكسيوم يقر أنّ الخط المستقيم أقصر بُعدٍ بين نقطتين. ولكن في حين أن مثل هذه الأكسيومات حاسمة في الهندسة والرياضيات، فإنها تقتصر على **المُصادرة** على ما هو صادق **ضمن النسق** الهندسي أو الرياضي المعني الذي تنتمي إليه. صحيح أن صدقها مضمون، ولكن بطريقة محدودة – أي **ضمن السياق** الذي تُعرَّف فيه فحسب.

وباستخدامها على هذا النحو، يرتهن قبول الأكسيومات بقبول النسق النظري بأسره.

أكسيومات لكل شيء؟

وهكذا فإن بعض الأكسيومات تكاد تخلو من المعلومات، في حين يقتصر بعض آخر منها على سياقات بعينها. وقد يجد البعض هذا التصور غير مُرضٍ وموضعَ اعتراض. ولكن، أليست هناك «أكسيومات كلية» مضمونة وتحمل معلومات مهمة في جميع السياقات، وبالنسبة لأي مفكر، أيًّا كانت وأيًّا كان؟ بعض الفلاسفة يرون أن هناك مثل هذه الأكسيومات.

في كتابه **الأخلاق** (*Ethics*)، حاول الفيلسوف الهولندي باروخ (ويُعرف أيضا باسم بيندكتوس) اسبينوزا (1632-1677) تشكيل نسق ميتافيزيقي كامل مشتق من عدد قليل من الأكسيومات التي اعتقد أنها حقائق كلية تتماهى مع أفكار اللّٰه. المشكلة هي أن معظمنا سوف يجد أن بعض أكسيوماته تبدو افتراضات خاوية، وغير مُبرَّرة، وضيقة الأفق. ومن أمثلتها أكسيوم يقر أنه «إذا لم يكن هناك سبب محدد استحال أن تعقب نتيجة» (*Ethics*, Bk 1, Pt 1, axiom 3).

لكن الإمبيريقي الإنجليزي جون لوك (1632-1704) جادل بأن هذا الزعم، حين يُفهم حرفيًّا، خاوٍ من المعلومات، لأنه يصدق بالتعريف أن لكل حادثٍ سبب. لكن ما يبدو أن الأكسيوم يستلزمه زعم أكثر ميتافيزيقية - أن كل حوادث العالم نتائج تلزم بالضرورة عن أسبابها. وقد أشار ديفيد هيوم (1711-1776) من بعد لوك إلى أن الزعم الميتافيزيقي ليس أفضل حالًا، لأنه ليس لدينا أي مبرر للاعتقاد في صدقه، وأسوأ من هذا أنه لا معنى أصلًا للاعتقاد في إمكان وقوع حدث دون سبب (*Tratise*, 1.3.14). وكان الفيلسوف الإسلامي الغزالي (1058-1111) قد طرح حجة مماثلة في كتابه **تهافت الفلاسفة** («في العلوم الطبيعية»، المسألة 1ف ف).

وبطبيعة الحال يبدو أن اسبينوزا قد فهم صدق أكسيوماته عبر شكل خاص من الحدس (الحدس المعرفي)، وقد ارتأى كثير من الفلاسفة أن هناك حقائق «أساسية» و«بيّنة بذاتها» يمكن أن توظّف في استدلالاتنا (انظر 7.1). ولكن لماذا يجب علينا الاعتقاد فيها؟

وفق هذا، يبدو أن الأكسيومات أداة مفيدة في العديد من سياقات العقلانية، وغالبًا ما تقوم أنساق العقلانية الأكسيومية بوظائف مهمة - خصوصًا بوصفها جزءًا من نظرية رياضية أو منطقية. لكن فكرة أن مثل هذه الأكسيومات آمنة إلى حد يَحول دون قدرة أي شخص عاقل على إنكارها تبدو مشبوهةً تمامًا.

انظر أيضًا:

3.5 الدور المنطقي

4.6 عِلّة/مبرر

7.1 الاعتقادات الأساسية

7.9 الحقائق البيّنة بذاتها

قراءات

Euclid (c. 300 BCE). *Elements*

* Alfred Tarski (1946/95). *Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences*

A.A. Fraenkel, Y. Bar-Hillel, and A. Levy (1973). *Foundations of Set Theory*

Fred R. Berger (1977). *Studying Deductive Logic*

1.10 التعريفات (Definitions)

لو كان هناك، في مكانٍ ما، لوح حجري كتبت عليه الوصايا الفلسفية العشر، فثق أنّ النصيحة «عـرّف ألفاظك» واحدة منها. الواقع أن التعريفات مهمة في الفلسفة إلى حدٍ جعل البعض يُقِرُّ أن التعريفات تشكل في النهاية موضوعها.

والتعريفات مهمة لأنه يسهل في غيابها الجدال بمقاصد متعارضة

وارتكاب أغاليط تتضمن لبسًا (3.3). وكما تُبين خبرة وكلاء النيابة الذين حققوا مع الرئيس السابق بل كلنتون، إذا كان عليك أن تحقق مع شخص بخصوص ممارسة الجنس خارج مؤسسة الزواج، فسوف تحتاج إلى أن تُعرّف بدقة ما تعنيه من كلمة «جنس». حسنًا، قد يقول أحدهم، لم أكن أعتبر **هذا** ممارسة للجنس. كثير من لغتنا غامض ومشترك «يحتمل أكثر من دلالـة»، ولكن إذا أردنـا أن نناقش الأمـور بالدقة الممكنة، كما تحاول الفلسفة أن تفعل، يجب علينا أن نستبعد بقدر الإمكان الغموض والاشتراك اللفظي، والتعريفات المناسبة أداة فعّالة في مساعدتنا في القيام بهذه المهمة.

مثل التجارة الحرة

اعتبر مثلًا عدالة «التجارة **الحرة**». قد تُعرّف التجارة الحرة بأنها «تبادل تجاري لا يعرقله القانون المحلي أو الدولي». ولكن لاحظ أنك بهذه الصياغة كيّفت تعريف التجارة الحرة بحيث تناسب موقفك، وقد يجادل آخرون بأن لديهم تعريفات أفضل أو تعريفات بديلة للتجارة **الحرة**، وقد يفضي هذا إلى نتائج مختلفة بخصوص العدالة. وقد تَرُدُّ بتبني تعريف جديد، أو بالدفاع عن تعريفك الأصلي، وقد تقترح تعريفًا آخر. ولهذا السبب تُؤلّف صياغةُ تعريفات لمفاهيم مختلفة والتأمل في استتباعاتها قطاعًا كبيرًا من العمل الفلسفي.

أضيق أو أوسع مما يجب؟

هـذا ما يجعل العثور على تعريف ينجز المهمة على الوجه الصحيح أمرًا مهمًا. إذا كان التعريف **ضيقًا أكثر مما يجب** أو غريبًا، قد لا يكون في الإمكان تطبيق بياناته بالشكل الواسع المرجو. ومثل هذا، لو عرّفنا «رجل» بحيث تعني ذكرًا بشريًا بالغًا ملتحيًا، قد نخلص إلى نتائج سخيفة – أن الكثير من سكان أمريكا الأصليين ليسوا رجالًا. وثمة أداة نقدية تنتج عن فهم هذه الإشكالية. كي تثبت أن استخدام موقف فلسفي ما للألفاظ غير مناسب لأنه **ضيق أكثر مما يجب**، حَدِّد حالةً يلزم أن تسري عليها التعريفات التي يستخدمها لكنها لا تسري عليها.

من جهة أخرى، إذا كان التعريف **أوسع مما يجب**، قد يقود إلى نتائج خاطئة أو مضللة بالقدر نفسه. ومثل هذا، إذا عرَّفت العمل الشائن بأنه عمل «يسبب تعرّض شخص آخر للألم أو المعاناة»، سوف يلزمك أن تعتبر حقنةَ الطبيب، وعقابَ الأطفال والمجرمين، وتدريبَ اللاعبين أعمالًا شائنة. ولهذا يمكن أيضًا نقد موقف شخص ما من مسألة فلسفية ما بالإشارة إلى حالة تناسب التعريف الذي يستخدم لكنه يتضح أنه يجب عليه استبعادها. والحالات التي يثبت فيها أن التعريفات أوسع مما يجب أنواع خاصة من **الأمثلة المخالفة** (3.12).

والتعريف مثل الحدود التي تحدد الملكية؛ فهو يرسم الحدود الفاصلة أو المُعرِّفة للحالات التي يصح فيها استخدام اللفظة، وتلك التي لا يصح فيها استخدامها. وبهذا المعنى، يفصح التعريف عن **الفروق المحدِّدة** التي تميز نوعًا من الأشياء عن سائر الأنواع (5.2). ولهذا فإن التعريف المثالي لا يسمح بتطبيق اللفظة إلا على الحالات التي ينبغي أن ينطبق عليها – ولا يسمح بغير ذلك. باختصار، التعريف المثالي لا يقبل أي أمثلة مخالفة.

وغالبًا ما تحاول الفلسفة صياغة تعريفات مثالية نسبيًا عبر التفكير في **الشروط الكافية والضرورية** لاستخدام المفهوم أو اللفظة. وبالتوسع (ربما بطريقةٍ ليست مناسبةً تمامًا) في تعريف أرسطو الشهير، قد نصوغ الشروط الكافية والضرورية لكون الكائن بشريًا بقول إن الشيء يكون «بشرًا» **إذا وفقط إذا** كان حيوانًا رئيسًا عاقلًا، قادرًا على النهوض، وناعم الشعر (انظر 4.17). وبدلًا من هذا، قد نعتبر التعريف نوعًا من **الوصف المحدِّد**، أي صياغة تصف بشكل جيد ما تقوم بتعريفه (4.14).

القاعدة التقريبية

كقاعدة عامة، من المفضل أن يطابق تعريفك بالدقة الممكنة الطريقة التي تُستخدم بها اللفظة عادة في كل أنواع الجدال المتعلقة بمزاعمك. غير أن هناك حالات يكون فيها من المناسب، بل من الضروري، استحداث **استخدامات خاصة** عبر ما يسميه الفلاسفة بـ **التعريف الاشتراطي**. هذا ما يحدث حين يمسك القاموس عن عقد تمييزات تجدها مهمة فلسفيًا. ومثل هذا، ليست لدينا في لغتنا السارية لفظةٌ تصف الذاكرة التي هي ليست بالضرورة تذكُّرًا لشيء اختبره صاحبها. وقد يحدث شيء من هذا

القبيل إذا كان في وسعي مشاركتك في ذكرياتك: سوف تكون لدي خبرة من نمط التذكر، ولكن لن يكون تذكرًا لشيء اختبرتُه بالفعل. وسوف يكون من المضلل أن نصف هذا بأنه تذكر. ولهذا السبب استحدث الفلاسفة مصطلحًا خاصًا: «شبه-ذاكرة» (الذاكرة-q) للإشارة إلى تلك الخبرات الافتراضية الشبيهة بالتذكر.

تقليد طويل

تاريخيًا، يشكل كثير من الأسئلة الفلسفية، في واقع الأمر، مساعي لتأمين تعريفات مناسبة. ما المعرفة؟ وما الجمال؟ وما الخير؟ هنا لا يكفي أن تقول: «بالمعرفة عادة ما أعني شيئًا من قبيل ...»، لأن المُبتغى تعريف يفصح **أشد ما يكون الإفصاح** عن المفهوم المعني بأكثر السبل الممكنة عموميةً وكليّة. وكثير من العمل الفلسفي يتعلق بتعريف يتخذ صورة **التحليل المفهومي** أو محاولة تفكيكِ وتوضيح دلالاتِ مفاهيم مهمة. غير أن الحصول على أفضل إفصاحٍ أو أفضل تحليل مناسب يتطلب قدرًا كبيرًا من الجدال. الراهن أن من بين أهم المسائل الفلسفية مسألة ما إذا كان في الوسع بالفعل تحليل الكثير من المفاهيم النسبية، إذ لعلّ بعض المفاهيم مركبة إلى حد يحول دون مطابقتها لأي صياغة مكثفة بشكل وجيه. ولعل أفضل ما يمكن القيام به هو أن نكون على أُلفة مع استخداماتها بأن نكتفي بالغوص في شبكة النظرية الفلسفية التي ترد فيها.

غير أن كثيرًا من الفلاسفة لم يكتفوا بذلك. ويُرجع البعض هذا إلى التزاماتهم الفلسفية فيما يتعلق بطبيعة الواقع والقدرات المعرفية البشرية. ويبدو أن المفكرين القدماء والوسيطيين (من أمثال أفلاطون والأكويني) كانوا واثقين بخصوص مشروع صياغة تعريفات مناسبة بسبب التزامهم بفكرة أن الواقع يشمل **ماهيات** أو **طبائع** توجد بشكل مستقل عنا تحدد ما تكونه الأشياء حقيقةً (4.12). فضلًا عن ذلك، كان هؤلاء المفكرون على قناعةٍ بأن للكائنات البشرية القدرة على فهم تلك المهايا وصياغتها باستخدام اللغة. وهناك مفكرون كثيرون أحدث عهدًا (من أمثال بعض أنصار البراغماتية وبعد-البنيوية) يرون أن التعريفات ليست سوى أدوات مفهومية تنظم تفاعلاتنا مع بعضنا البعض ومع العالم. ويرجع هذا إلى أن الفلسفة الراهنة تخلت إلى حد كبير عن فكرة أن اللغة البشرية قادرة بشكل منطقي على صياغة ماهيات حقيقية مستقلة، وحتى عن فكرة وجود مثل هذه الماهيات.

وقد ارتبط العمل على تحليل المفاهيم أيضًا بالنقد الفلسفي للفلسفة نفسها، حيث ذهب بعض المفكرين إلى حد الجدال بأن كل المسائل الفلسفية تقريبًا ناجمة في النهاية عن الفشل في فهم الكيفية التي تعمل بها اللغة السارية. وحل هذه الأحاجي، من وجهة النظر هذه، إنما يتطلب توضيح السبل التي نستخدم بها اللغة بحيث نتخلص من الإرباكات التي تستمد منها الفلسفة ألغازها. وتحرّيًا للدقة نقول إنه في حين أن هذا المشروع يتطلب ما هو أكثر من مجرد تدقيق التعريفات، فإنه يقتصر على تبيان مدى عمق الانشغال الفلسفي بإصلاح اللغة.

انظر أيضًا:

المعايير

4.14 معرفة مباشرة/معرفة بالوصف

4.17 ضروري/كاف

قراءات

* Plato (c.428–347 BCE). *Dialogues Meno, Euthyphro, Theaetetus, and Symposium*

Richard Robinson (1950). *Definition*

Ludwig Wittgenstein (2953). *Philosophical Investigations*, §43, §§65–66

Nuel Belnap (1993). On rigorous definitions. *Philosophical Studies*, 72(2/3): 115–146 1.11

1.11 اليقين والاحتمال (Certainty and probability)

يشتهر فيلسوف القرن السابع عشر الفرنسي رينيه ديكارت (1596-1650) بزعمه أنه اكتشف حجر الزاوية الذي يجب أن يُشيَّد عليه العلمُ الجديد القادر على تحديد الحقائق المتعلقة بالعالم بيقين مطلق. وحجر الزاوية فكرة

لا سبيل للشك فيها؛ **الكوجيتو** «أنا أفكر» – أو بتعبير أكمل، كما ورد في الجزء الأول، 7، من كتابه الصادر عام 1644 **مبادئ الفلسفة** (*Principles of Philosophy*)، «أنا أفكر، إذن أنا موجود» *'cogito ergo sum'*. وقد جادل ديكارت بأنه يستحيل الشك في أنك تفكر، لأنك حتى لو كنت مخطئًا أو مخدوعًا أو شاكًا، فإنك تظل تفكر؛ وإذا كنت تفكر، فأنت موجود.

وحسب الرواقيين القدماء من أمثال كلينثيس (ح.-331ح.232 ق.م) وكريسبوس (ح.-280ح.207 ق.م.)، ثمة خبرات بعينها بالعالمين المادي والأخلاقي لا نستطيع الشك فيها – خبرات توصف بأنها «انطباعات رؤوية». وقد ارتأى فلاسفة أحدث عهدًا، من أمثال فيلسوف القرن الثامن عشر توماس ريد (1710-1796)، أن الشك في الخبرة العادية غير مبرر، وأن اللّه يضمن صحة ملكاتنا المعرفية. أما معاصره غيمباتيستا (1688-1744) فقد جادل بأنه بمقدورنا التيقن من أشياء بشرية أو من خلق البشر، ولكن ليس بمقدورنا التيقن من العالم الطبيعي غير-البشري. وفي عصر أحدث، حاول الفيلسوف النمساوي لودفيغ فتغنشتاين (1889-1951) تبيان كيف أنه لا معنى منطقيًا للقول بإن المرء يشك في أشياء بعينها، وأن بعض الشكوك المزعومة (حول وجود العالم الخارجي مثلًا) لا معنى لها.

وهناك من ارتأى أننا لا نكاد **نعرف أي شيء بيقين** لكنه سلّم بأننا نستطيع أن نعرف بدرجة ما من **الاحتمال**. ويبدو أن المرتابين الأكاديميين الهلينستيين من أمثال أرسيسلاوس (-315 ح.240 ق.م.) وكارنيدس (-214ح.129 ق.م.) قد تبنّوا هذا الموقف. غير أنه يلزمك قبل الزعم بأنك اكتشفت يقينًا أو احتمالًا حقيقة فلسفية ما، أن تفكر فيما يعنيه كل من هذين المفهومين.

أنماط اليقين

غالبًا ما يعرَّف **اليقين** بأنه نوع من الشعور أو الوضع الذهني (ولعله وضع يعتقد فيه الذهن في شيء ما دون أن تساوره بخصوصه أي شكوك). غير أن تعريف اليقين على هذا النحو لا يطرح سوى تصور نفسي للمفهوم، ويفشل بالتالي في تحديد متى يكون لدينا **مسوّغ** مناسب حين نشعر على هذا النحو. ولهذا يُفترض أن يضيف التصور الأكثر فلسفية شيئًا عن هذا النوع من التسويغ – ربما عبر فكرة أن القضية تُقبل بشكل مناسب على

أنها صادقة يقينًا حين يستحيل أن تكذب؛ أو على أنها كاذبة يقينًا حين يستحيل أن تصدق. أحيانا توصف القضايا التي تكون يقينية بهذا المعنى بأنها **صادقة بالضرورة وكاذبة بالضرورة.**

الإشكالية الارتيابية

فلسفيًا، الإشكالية الأساسية التي تواجه المفكرين هي إثبات أنه يستحيل بالفعل على أي مُرشَّح لليقين أن يحوز قيمة صدقية مختلفة. وكان المرتابون غاية في المهارة في تبيان كيف أن كل المزاعم تقريبًا قد تكون كاذبة على الرغم من بدوّها صادقة (أو تكون صادقة على الرغم من بدوها كاذبة). وبسبب التدقيق الارتيابي، يتفق كثيرون على أن اليقين المطلق بمزاعم صادقة مستحيل المنال. ومن بين أسباب هذا مسألة ما إذا كان يلزم أن يكون المرء متيقنًا من كونه متيقنًا. (هل تستطيع التأكد من أنك متأكد حقا؟).

هذه مسائل جادة تتعلق باليقين وقد يستحيل حسمها. عند كثيرين، تثير هذه المسائل صعوبة ارتيابية كأداء لكل من يهتم بفهم الحقيقة. من منحى آخر، يتضح لنه ليس كل صادق يقيني. ولهذا، لعلّ اليقين ليس شرطا للمزاعم الصادقة أو لاكتساب المعارف. هل ثمة سبيل لترك مسائل اليقين وراءنا بحيث يظل في وسعنا أن نحدد واثقين حقائق غير يقينية؟ وما أفضل ما نستطيع الحصول عليه في حال تخلينا عن اليقين؟ تتطلب الإجابة المناسبة عن هذا السؤال دراسة أعمق **للإبستيمولوجيا** أو نظرية المعرفة. ولكنا يكفينا تحقيقًا لمقاصد هذا الكتاب أن نعتبر الإجابة الأكثر شيوعًا: **الاحتمال**.

الاحتمال هو المكان الطبيعي الذي نلجأ إليه حين يصبح اليقين إشكاليًا على نحو لا يلين. وما هو مجرد محتمل يشكل فيما يبدو القطاع الأكبر من الحياة الإبستيمية البشرية. وعلى حد تعبير جون في كتابه **مقالة حول الفهم البشري** (*Essay Concerning Human Understanding*): «الجزء الأعظم من التزاماتنا ، كما لي أن أقول، مجرد غسق الاحتمال» (4.14.2). غير أنّ مَثلَ المستجير بالاحتمال كمثل المستجير من الرمضاء بالنار. ذلك أن الاحتمال يعاني هو نفسه من هشاشة.

الاحتمال

نستطيع التمييز بين الاحتمال الموضوعي والاحتمال الذاتي. في الاحتمال **الموضوعي** ما يحدث غير محدَّد فعلي، والانحلال الإشعاعي مَثَلٌ عليه. احتمال انحلال أي ذرة من ذرات المادة المشعة خلال فترة نصف عمرها هو 50% وهذا يعني أنك إذا أخذت عشر ذرات، من المرجح أن خمسة منها سوف تنحل خلال أنصاف أعمارها، في حين تبقى سائر الذرات على حالها. وحسب بعض تأويلات الفيزياء على الأقل، لا يتحدد بالفعل أيُّ الذرات سوف يتحلل.

في المقابل يشير الاحتمال **الذاتي** إلى حالات قد لا يكون فيها عدم تحدد فعلي، ولكن ذهنًا أو أذهانًا ما تصدر حكمًا احتماليًا حول أرجحية حدث ما، لأنهم يفتقرون إلى المعلومات الكاملة حول الأسباب الطبيعية التي تحدد الحدث. بتعبير آخر، جهلهم هو ما يجعلهم يقومون بتقديرات احتمالية، عادة عبر تحديد احتمال مؤسس على عدد مرات حدوث كل نتاج خلال سلسلة طويلة في الماضي.

ومثل هذا، إذا رمينا عملة في الهواء، وطلبنا منك الرهان على النقش أو الكتابة، فإن الناتج محدد أصلا، ولأنك لا تعرفه، يلزمك أن توظف درايتك بأن فرص النقش والكتابة على المدى الطويل هي 50% في تقدير أن احتمال النقش هو 50% وأن احتمال الكتابة هو 50%. ولو كان بمقدورك تتبع مسار العملة، لما كان هناك احتمال، ولعرفت الناتج بيقين تام.

رهانات المقامرين والمتسابقين في سباقات الخيول نوع آخر من الاحتمال الذاتي. وسجل الرهانات المعلن عنها مجرد سجل لاعتقادات المراهنين الذاتية بخصوص ما يسفر عنه السباق، وليست الفرص الحقيقية لدى أي حصان في وصوله إلى خط النهاية.

اليقين والسلامة

إذا كانت لديك حجة استنباطية، غالبًا ما يقال إن النتيجة تلزم يقينًا عن المقدمات. غير أن الكثير من البحّاث لا يقتصرون على طلب أن **تلزم** النتائج يقينًا بل أن تكون النتائج نفسها صادقة يقينًا. اعتبر الفرق بين الحجتين التاليتين:

1. إذا أمطرت البارحة، من المحتمل أن تكسب إنجلترا المباراة.
2. أمطرت البارحة.
3. ولهذا فإنه من المحتمل أن تكسب إنجلترا المباراة.

1. يصدق يقينًا أن الخطين المتوازيين لا يلتقيان.
2. هذان خطان متوازيان.
3. ولهذا فإنه يصدق يقينًا أن هذين الخطين لا يلتقيان.

يستبين أن نتيجة الحجة الأولى تقتصر على إقرار زعم محتمل، فيما تُقِرُّ نتيجة الحجة الثانية زعمًا يقينيًا. ولكننا نجد صعوبة هنا. ذلك أن كِلا المثالين يعرض حجة استنباطية سليمة، لأن لكليهما صورة صحيحة. ولهذا فإن النتيجة في الحجتين **تلزم** يقينًا - أي أن صدق المقدمات **يضمن** صدق النتيجة - على الرغم من أن **محتوى** إحدى النتيجتين زعم احتمالي، ومحتوى الأخرى زعم يقيني.

ولهذا السبب يلزمك أن تميز بين (1) ما إذا كانت نتيجة الحجة **تلزم** عن المقدمات يقينًا أو احتمالًا، وبين (2) ما إذا كانت نتيجة الحجة تعرض جملة يتعلق **محتواها** بشأن الاحتمال أو اليقين.

النظريات الفلسفية

ولكن ماذا عن النظريات الفلسفية؟ يبدو أنه إذا كان اليقين في النظريات الفلسفية ممكنًا، فلن يكون هناك خلاف كبير، أو لن يكون هناك خلاف إطلاقًا، بين الفلاسفة المتمكنين حول الصحيح منها والخاطئ - ولكن يبدو في حقيقة الأمر أن هناك الكثير من الخلاف. هل يعني هذا أن حقيقة النظريات الفلسفية غير مُحدَّدة بشكل أساسي؟ وهل الاختلاف العميق أحد خصائص البحث الفلسفي الأساسية؟

يجيب بعض الفلاسفة بالنفي، وقد يقولون إنه على الرغم من وجود قدر كبير من الخلاف، ثمة شبه إجماع بين الفلاسفة حول الكثير من الأشياء - على سبيل المَثل أن نظرية أفلاطون الميتافيزيقية في المُثل خاطئة، وأنه لا سبيل للدفاع عن نظرية ثنائية الذهن-الجسم الديكارتية.

غير أن هناك فلاسفة آخرين أميل إلى النزعات الارتيابية، إذا كان لي أن أستخدم تورية هنا، ليسوا متيقنين بهذا القدر إلى أي حد تم إثبات أي شيء، بيقين على الأقل، في الفلسفة. ويمكن لقبول عوز اليقين أن يعد من منظورهم نوعًا من النضج الفلسفي.

انظر أيضًا:

2. الاستنباط

1.4 السلامة والصحة

1.5 الفساد

1.9 الأكسيومات

1.2 القضايا التكرارية، والمتناقضة ذاتيًا، **وقانون عدم التناقض**

قراءات

Ludwig Wittgenstein (1969). *On Certainty*, §115, §341

* Barbara J. Shapiro (1983). *Probability and Certainty in Seventeenth Century England*

Peter Klein (1992). Certainty. In: *A Companion to Epistemology* (eds J. Dancy and E. Sosa), 61–64

* D.H. Mellor (2005). *Probability: A Philosophical Introduction*

* Alan Hájek (2019). Interpretations of probability. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. Edward N. Zalta), Fall 2019 edn

1.12 القضايا التكرارية، والمتناقضة ذاتيًّا، وقانون عدم التناقض Tautologies, self-contradictions, and the law of) (noncontradiction

تقع القضية التكرارية والقضية المتناقضة ذاتيًا في طرفي طيف: الأولى جملة تصدق بالضرورة، والثانية جملة تكذب بالضرورة. وعلى الرغم من هذا التباعد بينهما، فإن هناك صلة آصرة بينهما.

بتعبير غير اصطلاحي، وصف الزعم بأنه **تكراري** تعبير قَذحي يستخدم في الاستخفاف به لأنه يحاول أن يؤمّن معلومات لكنه ببساطة يكرر معنى سبق لنا فهمه. ومثل هذا، اعتبر الجملة «انتهك المجرم القانون». يمكن لنا أن نسخر من هذه الجملة بوصفها تكرارية لأنك لا تقول لنا شيئًا عن المجرم حين تقول إنه انتهك القانون. ذلك أن منتهك القانون هو ما يعنيه كون المرء مجرمًا.

غير أن للحد «تكراري» معنى أدق في المنطق. الجملة التكرارية جملة تصدق في كل الظروف بسبب بنيتها المنطقية – أو تصدق، على حد تعبير آخرين، في كل عالم ممكن. وبهذا المعنى، الجمل التكرارية **حقائق منطقية** أو **حقائق ضرورية**. اعتبر مثلًا:

س أو ليس-س

إذا كانت س صادقة فإن هذه الجملة صادقة. وإذا كانت س كاذبة، فإن هذه الجملة تظل صادقة. وهي صادقة **بصرف النظر** عما نستعيض به عن س؛ فالأمر سواء استعضنا عنها بـ«اليوم هو الإثنين»، أو بـ«الذرات غير مرئية»، أو بـ«تُحسن القرود طبخ اللازانيا». ويمكننا أن نرى السبب الذي يجعل الجمل التكرارية موضع استخفاف. يمكن اعتبار الجملة التي تصدق بصرف النظر عن صدق أو كذب مكوناتها جملة خاوية؛ محتواها لا يقوم بأي مهمة.

لكن هذا لا يعني أنه لا قيمة فلسفية لها. ذلك أن فهم الجمل التكرارية يساعدنا على فهم طبيعة ووظيفة العقل واللغة.

الحجج السليمة بوصفها جُمَلًا تكرارية

يمكن التعبير عن كل الحجج السليمة في شكل جمل تكرارية - أي جملٍ فرضية مقدمها هو وصل المقدمات وتاليها هو النتيجة. بتعبير آخر، يمكن الإفصاح عن أي حجة سليمة في شكل جملة تتخذ الصورة: «إذا كانت س، وص، وع صادقة، فإن ن صادقة»، حيث س، ص، وع هي المقدمات، ون هي النتيجة. وحين يستعاض عن أي حجة بهذه الصورة، تنتج جملة تكرارية.

قانون عدم التناقض

وفضلًا عن ذلك، فإن قانون عدم التناقض - وهو حجز زاوية في المنطق الفلسفي - جملة تكرارية. ويمكن صياغة القانون على النحو التالي:

ليس (س وليس-س)

القانون تكراري لأن الجملة بأسرها صادقة سواء كانت س صادقة أم كاذبة.

غير أنه يصعب تمامًا قول إن قانون عدم التناقض يخلو من المعلومات، فهو الأساس الذي شُيّد عليه كل المنطق تقريبًا. وفي واقع الأمر، ليس القانون نفسه هو الذي يؤمّن معلومات بقدر ما تؤمّنها أي محاولة لاختراقه.

ومحاولات اختراق قانون عدم التناقض هي نفسها تشترط تناقضات، ومن المقبول بشكل قياسي أن التناقضات كاذبة في كل الظروف بشكل واضح. والتناقض إهانة لقانون عدم التناقض، لأنه يُقِرُّ أن شيئًا ما صادق وكاذب بالمعنى نفسه وفي الوقت نفسه - كما لو أنه يقر كلًا من س وليس-س. ولكن لأن قانون عدم التناقض تكراري، وصادق من ثمّ في جميع الظروف، ليس هناك شيء أكثر خللًا وأقل معنى من إقرار تناقض يعارضه - ما لم تكن من أنصار النزعة الدايلثية في المنطق (انظر 3.10).

وتاريخيًّا، كان لمبدأ عدم التناقض أهمية في الفلسفة، فهو يصادق على تحليلات قديمة للتغير والتعددية وهو حاسم بالنسبة لزعم بارمنيدس الإيلي في القرن السادس ق.م. أن «ما يكون يكون وما لا يكون لا يكون». ويبدو أنه محوري أيضًا بالنسبة لقوانين التماهي - كزعم ليبنتز أنه محتم على الأشياء المتماهية أن تحوز خصائص متماهية.

نقد الدحض الذاتي

وكما بيَّن أرسطو في الكتاب الرابع من **الميتافيزيقا** (*Metaphysics*)، من الملامح المهمة والمفيدة في قانون عدم التناقض أن أي محاولة لدحضه تفترضه، ولهذا قال أرسطو إنه لا شيء أكثر يقينية من مبدأ عدم التناقض. (انظر أيضًا صياغة أفلاطون في الكتاب الرابع من **الجمهورية** *Republic* ، [436b-437a]).

ذلك أن من يجادل بأن قانون عدم التناقض كاذب إنما يجادل بأنه ليس صادقًا. بتعبير آخر، **يفترض** ناقد هذا القانون أن ما ينتقده **إما** أن يكون **صادقًا** أو كاذبًا، **ولا يكون صادقًا وكاذبًا معا**. ولكنّ هذين الافتراضين هما قانون عدم التناقض نفسه الذي يحاول الناقد دحضه! بتعبير آخر، كل من ينكر مبدأ عدم التناقض إنما يقره في الوقت نفسه. إنه باختصار مبدأ يستحيل نقده بأسلوب عقلاني لأنه مفترض من قِبل مفهوم العقلانية نفسه.

وفهم السبب الذي يجعل الجملة **التكرارية** تصدق بشكل ضروري، وخالٍ، بمعنى ما، من المعلومات، والسبب الذي يجعل الجملة **المتناقضة ذاتيًا** تكذب بشكل ضروري، يعني فهم أكثر مبادئ المنطق أساسية. **وقانون عدم التناقض** هو الموضع الذي يلتقي فيه مفهوما الجملة التكرارية والجملة المتناقضة، ولذا لعلّ أفضل وصف له هو **أنه** المبدأ المركزي في المنطق الفلسفي، وليس حجر زاويته.

انظر أيضًا:

1.4 السلامة والصحة

1.6 الاتساق

3.10 التناقض والتضادق

5.6 قانون التماهي عند ليبنتز

7.5 المفارقات

قراءات

Aristotle (384–322 BCE). *Interpretation*, esp. Chs 6–9

Aristotle (384–322 BCE). *Posterior Analytics*, Bk 1, Ch. 11:10

Graham Priest, J.C. Beall, and Bradley Armour-Garb (eds) (2004). *The Law of Non contradiction* (2004)

2. أدوات متقدمة

2.1 الاستدلال التفسيري (Abduction)

لا نتحدث هنا عن الاختطاف، (في الإنجليزية تعني كلمة "abduction" أيضا «اختطاف»)، بل عن بعد مهم في العقلانية العلمية والفلسفية، وفي الحجاج العقلي العادي. اعتبر المثل التالي:

في غابة قصية، يُعثر على شخص مات شنقًا بأنشوطة في كوخ أرتجت أبوابه ونوافذه من الداخل. ويُعثر أيضًا على ورقة كُتب عليها بخط يده على طاولة قريبة منه يقول فيها إنه قرر الانتحار. ما أفضل تفسير لهذه المجموعة من الوقائع؟ **الاستدلال التفسيري**، وهو تعبير اصطلاحي استحدثه الفيلسوف البراغماتي الأمريكي تشارلز ساندرز بيرس (1839-1914)، أداة

تستخدم في مثل هذه الظروف.

والاستدلال التفسيري عملية حجاج عقلي تستخدم في تحديد أي تفسير للظاهرة يجب علينا اختياره، ولهذا فمن الطبيعي أن يوصف بأنه **حجة على أفضل تفسير**. وغالبًا ما تُعرض علينا خبرات بعينها ويطلب منّا اقتراح تفسير لها. ولكن المشكلة التي كثيرًا ما تواجهنا هي أن البيانات المتوفرة قد لا تحيل على تفسير واحد. وبصرف النظر عن عدم قطعية هذا الزعم، يرى بعض الفلاسفة بأنه بالنسبة إلى **أي شواهد ممكنة** هناك **دائمًا** تنويعة من التفسيرات المتسقة معها. وهذا على وجه الضبط هو موقف بيير دوهيم ودبليو.ف. كواين. وبصرف النظر عن صحة هذا الموقف، لا ريب في أن هناك الكثير من الحالات التي نواجه فيها مجموعة من التفسيرات البديلة الوجيهة. ومهمتنا في مثل هذه الحالات، بوصفنا ممارسين للحجاج العقلي، هي أن نقرر أي هذه التفسيرات يناسب الشواهد **كأفضل ما تكون المناسبة**. وهذا هو الموضع الذي يوظف فيه الاستدلال التفسيري. ولفهم الكيفية التي يعمل بها دعونا نعد إلى مثلنا.

إذا أفكرت في الأمر، على الرغم من أن موت الرجل حالة انتحار قطعية، ثمة تفسيرات أخرى، بعضها أكثر خيالية من غيرها. لعلّ الرجل كان يُجري بروفة على مسرحية درامية حول الانتحار، فأغلق الأبواب للمحافظة على خصوصيته، لكن خطأ ما حدث. أو لعلّ «وكالة الاستخبارات الأمريكية» طوّرت آلة نقل تمكّن أحد عملائها من دخول الكوخ بطريقة إشعاعية دون فتح أبوابه، وهذا العميل هو الذي قتل الرجل. ولعل روحًا شريرة تعيش في الغابة المجاورة دخلت بشكل عجيب إلى الكوخ، وقتلت الرجل، ورتبت الوضع بطريقة شيطانية بحيث يبدو أنه انتحر، ثم اختفت. قد تبدو هذه التفسيرات غريبة، ولكن كل منها يتسق مع الشواهد. ولهذا فإن الشواهد لا تحدد الانتحار بوصفه **التفسير الممكن** الوحيد.

فأي تفسير يجب علينا أن نختار؟ الراهن أن الفلاسفة الذين اهتموا بالاستدلال التفسيري طوّروا عددًا من مبادئ الاختيار الأساسية - ولكن لاحظ أن هناك قدرًا كبيرًا من الخلاف المهم يكتنف كلًّا منها. وبهذا الاستدراك في الذهن، اعتبر القائمة التالية مجموعة أدوات يمكنك استخدامها في اختيار أفضل تفسير ضمن ما يُعرض عليك من تفسيرات متنافسة.

- **البساطة:** اختر، كلما ما أمكن، التفسير الأقل تعقيدًا، الذي يتطلب العدد الأقل والأكثر مباشرة من النتائج السببية، والمزاعم

الأقل بخصوص ما يوجد، والذي يعوّل بالقدر الأدنى على أشياء تتجاوز الشواهد (يشتهر الفيلسوف الوسيط وليام أوكام بتطوير هذه الفكرة التي تعرف بـ«شفرة أوكام»: انظر 5.8.)

- **التساوق:** اختر، أنّى ما أمكن، التفسير المتسق مع ما سبق للخبراء المعنيين الاعتقاد في صحته.
- **القابلية للاختبار أو القدرة التنبئية:** اختر، أنّى ما أمكن، النظرية التي تفضي إلى العدد الأكبر من التنبؤات التي يمكن التدليل عليها أو ضدها، أي القابلة للاختبار (انظر 3.31).
- **شمولية النطاق:** اختر، أنّى ما أمكن، التفسير الذي يفسر القدر الأكبر من الأشياء المتعلقة (غير المفسرة) ولا يعجز عن تفسير سوى العدد الأقل منها.

اعتبر إمكان أن ضحية الشنق كان ممثِّلًا مات عَرَضًا أثناء إجراء بروفة على مسرحية. يقترح هذا التفسير وجود مسرحية، ومن ثمّ وجود نص مسرحي كان في حوزة الرجل. أيضا فإنه يزيد من احتمال أن الرجل عضو في فرقة مسرحية أو طالب يدرس مادة في الدراما، وأنه أخبر أصدقاءه بأنه كان يجري بروفة، وما إلى ذلك.

ولكن إذا حدث، بعد معاينة الكوخ ومنزل الرجل، ومقابلة أصدقائه، ومراجعة الفرقة المسرحية المحلية، أن فشلنا في العثور على مثل هذه الشواهد، فإن لنا أن نستبعد هذا التفسير. بتعبير آخر، إذا فشل التحقق في تأييد **التنبؤات** أو اكتشف **غيابا مستبعدًا** للشواهد، أو لم ينجح في إثبات **وجود** الكينونات اللازمة، فإن مصداقية الفرضية سوف تتقلص. الاعتبارات المضادة التي تكون على شاكلة الشواهد **الداحضة** (كاكتشاف أن الرجل كان يعاني من خوف عصابي من الركح) أو المعرفة المكرسة التي **لا تتساوق** معها الفرضية (مثل تاريخ موثق لكراهية الرجل للمسرح) تسهم في التقليل من مصداقية هذه الفرضية.

وتقصي تفسير آلة النقل يفشل بدوره في إنتاج شواهد دالّة؛ فهو يتطلب وجود آلة استثنائية، ويصعب اختباره، ولا يتساوق مع خلفيتنا المعرفية حول القدرات التقنية لدى الحكومة الأمريكية وربما حول المكان والزمان.

أما تفسير الروح الشيطانية فيتطلب منا الاعتقاد في وجود كائنات فوق-طبيعية لا يشترطها التفسيران الآخران، وليست لدينا شواهد عليه.

في المقابل فإن الانتحار تفسير بسيط. إنه لا يتطلب منا افتراض وجود أرواح فوق-طبيعية ولا عمليات حكومية سرية وغير مشروعة تتضمن تقنيات متقدمة مجهولة وغير محتملة، كما أنه يمكّننا من صياغة تنبؤات يمكن اختبارها (بالبحث مثلًا عن وثائق تدل على معاناة الرجل من الكآبة أو البحث عن أسبابها المحتملة، مثل تعرضه للإقالة، أو الإفلاس، أو طلاقه لزوجته). وخلافًا لنظرية الممثل المسرحي، لا تتنبأ نظرية الانتحار بوجود أشياء (نص مسرحي مثلًا) لا يمكن العثور عليها. وهو متسق مع خلفيتنا المعرفية حول السلوك البشري السائد، كما أنه يفسر كل الوقائع، ولا يترك (إلى حد ما) شيئا معلّقًا.

إشكالية الاستقراء التعدادي

يبدو أن هذا يوجز كل شيء بطريقة مرتبة. ولكن هذا ليس صحيحًا، كما هو الحال في كثير من الفلسفة. ثمة إشكالية تظل تزعج الفلاسفة في حالات من هذا القبيل: بصرف النظر عن قَذر الجودة التي يبدو عليها استدلالنا التفسيري، يظل **بالإمكان أن تفشل** مبادئ الاستدلال التفسيري في **ضمان** أن يكون اختيارنا للتفسيرات صحيحًا. بالإمكان أيضا أن تكون المبادئ **عائقًا** في الحصول على اعتقادات صادقة. والمرتابون يجدون متعة في الإشارة إلى ذلك.

فعلى سبيل المثل، إذا صادفنا سلسلة الأعداد: 1، 2، 3، 4، 5، 6،...، فإن مبادئ الاستدلال التفسيري سوف تقودنا إلى استنتاج أن العدد التالي هو 7. وهنا تكمن الصعوبة. ذلك أن العدد التالي قد يكون مختلفًا. قد تُطبّق السلسلةُ قاعدة إضافة واحد خمس مرات، ثم إضافة عشرة. وفي هذه الحالة سوف يكون العدد التالي 16. باختصار، اختيار 7 هو أفضل شيء يمكن لنا القيام به باستخدام مبادئ الاستدلال التفسيري والشواهد **المتوفرة** لدينا، ولكننا قد نخطئ. ويسري هذا على **أي** سلسلة لامتناهية من الأعداد. قد يكشف التالي **دائمًا** عن أن النتائج السابقة بخصوص القواعد التي تحكم السلاسل خاطئة. ولأننا قد نَضِلُّ في مثل هذه الحالات بسبب محدودية الشواهد الميسّرة لنا، فإن الأغلوطة التي نقع فيها تعرف باسم أغلوطة **خطأ التيسر**.

ولهذا تسهل رؤية السبب الذي يجعل منهج بيرس في الاستدلال

التفسيري يـروق للبراغماتيين وليس للواقعيين، الذين يـرون أن العلم يكشف عن الطبيعة المفردة المستقلة للواقع. من منظور براغماتي، مناهج الاستدلال التفسيري ليست مؤسسة على افتراض أنه يمكن إثبات حقيقة الواقع المستقل بشكل لا يقبل الدحض، بل مؤسسة على فكرة أنه يجب علينا الظفر بأفضل حقيقة نستطيع الظفر بها، في ضوء محدودية الشواهد الميسّرة لنا ومطالب الحياة المفروضة علينا. وقد ارتأى بيرس نفسه أن الاتفاق السائد بين النظريات العلمية وفائدتها المثبتة إنما يقترحان أن الاستدلال التفسيري يجعل التفسيرات تتقارب في النهاية في حقيقة مفردة. غير أن كثيرين يشكون في هذا ويرون أنه يجب على التفسير أن يكون دائمًا مفتوحًا.

انظر أيضًا:

1. التفسيرات البديلة
3.30 السبب الكافي
3.31 القابلية للاختبار
5.8 شفرة أوكام

قراءات

Charles Sanders Peirce (c.1903). Lecture VII on pragmatism and abduction, § 3 Pragmatism – the logic of abduction. In: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Vol. V. Pragmatism and Pragmaticism (*ed. C. Hartshorne and P. Weiss (1934)), 121– 127

* Peter Lipton (2004). *The Inference to the Best Explanation*, 2nd edn

Woosuk Park (2016). *Abduction in Context*

* Kevin McCain and Ted Poston (eds) (2018). *Best Explanations*

2.2 المنهج الفرضي-الاستنباطي (Hypothetico-deductive method)

في إحدى حلقات البرنامج البريطاني الحواري الساخر **معرفتي، معرفتك** *(Knowing Me, Knowing You)*، يتجادل المضيف، ألن بارترِيدج، مع روائي شهير حول وجود شارلوك هولمز. وكان بارتريدج واقعًا تحت وهم أن شارلوك هولمز شخص حقيقي لم يستطيع فحسب الكشف عن جرائم، بل كتب أيضًا عنها. وفي النهاية، سأله المؤلف المنزعج: «لو كان شارلوك هولمز شخصًا حقيقيًا، لما تسنّى له أن يصف بتفاصيل دقيقة ظروف موته هو نفسه». مرّت لحظة صمت رهيب، ثم ما كان من بارتريدج سوى أن قال: «جائزة نوبل للأدب؛ لم يحدث أن فزت بها، أليس كذلك؟».

كان المؤلف يستخدم منهجًا في **التبرير** يعرف باسم قد يبدو مبالغًا فيه بعض الشيء: المنهج الفرضي-الاستنباطي (ف-س). هذا إجراء يجادل كثير من فلاسفة العلم -كارل بوبر (1902-1994) بوجه خاص- بأنه يكمن في لب الحجاج العلمي. وكانت فكرة المنهج (ف-س) قد طُورت بديلًا لنظريات تعتبر الحجاج العلمي تعميمات استقرائية مؤسَّسة على ملاحظات بعينها، يُتحقق منها في فترة لاحقة (انظر 1.3)؛ وهذه رؤية في العلم ارتبطت بوجه عام بفرانسيس بيكون (1561-1626) في كتابه **الأورغانون الجديد** (*Novum Organum Scientiarum*) (1620). وقد أثار التنافس بين هاتين الرؤيتين في المنهج العلمي جدلًا بين جون ستيوارت مل (1806-1873) ووليان ويل (1794-1866) في القرن التاسع عشر.

تجادل نظرية ف-س بأن العلم يعمل بعكس الاستقراء البيكوني. لا يبدأ ممارس الحجاج العلمي، حسب نظرية (ف-س)، بالملاحظات بل بفرضيات تفسيرية -«المواد الصلبة المكونة من الرصاص أثقل من الماء»، مثلًا. ومن هذه **الفرضية يستنبط** مزاعم قابلة للاختبار. وفي حالة مثلنا، ثمة زعم واضح قابل للاختبار يقر أن «المواد الصلبة المكونة من رصاص تغوص في الماء». ووفق هذا، نستطيع اختبار الفرضية بالنظر فيما إذا كانت مثل هذه المواد تغوص فعلًا في الماء. ويمكن أن يقال، في أقوى الحالات، إن نتائج التجربة **حققت** أو **دحضت** الفرضية؛ وفي الحالات الأضعف نكتفي بقول إن النتيجة وفّرت شاهدًا عليها أو ضدها.

وقد استحدث الفيلسوف كارل همبل (1905-1997) فكرة مرتبطة،

نموذج **التفسير** – وليس التبرير - **الاستنباطي الناموسي** (س-ن). يقر نموذج (س-ن) أن الزعم يفسّر إذا أمكن استنباطه من قوانين علمية عامة أو جمل ذات طابع قانوني تسمى **القوانين المستغرقة**. (يمكن العثور على سابقة تاريخية لكل من ف-س وس-ن في «منهج الفرضية» الذي يقول به أفلاطون، خصوصًا كما يرد في محاورة **الفيدون** (*Phaedo*, 99e ff.)؛ انظر مثلًا **الجمهورية** (*Republic*, 532d.).

ونطاق تطبيق منهج (ف-س) في التبرير جدُّ واسع، وهذا ما نراه من حالة ألن بارتريدج العاثرة. في هذه الحالة، تلزم عن فرضية أن روايات شارلوك هولمز حول التحقيقات الجنائية أوتوبيوغرافية حقائقَ أخرى. من بينها أن الروايات لن تشمل سردًا لموت هولمز، لأنه ليس في وسع أي كتاب أن يصف الظروف الفعلية التي صاحبت وفاة مؤلفه. وحقيقة أن روايات شارلوك هولمز تشمل سردًا من هذا القبيل إنما تثبت كذب فرضية بارتريدج.

والمبدأ الأساسي في المنهج الفرضي-الاستنباطي هو: «ابدأ بفرضية ومجموعة من الشروط البدئية، واستنبط وقائع تلزم عنها، ثم حدد بالتجربة ما إذا كانت هذه الوقائع تحدث بالفعل، بما يمكّنك من معرفة ما إذا كانت الفرضية كاذبة».

ولا ريب في أن شيئًا من قبيل المنهج الفرضي-الاستنباطي هو أداة مفيدة في البحث بوجه عام وفي العلم بوجه خاص. غير أن أوجه قصوره باتت أكثر وضوحًا خلال القرن الماضي، بما يوجب إبداء قدر من الحذر في استخدامه.

إشكالية الافتراضات

من بين دواعي الحذر أن العلاقة التي تبدو واضحة ومباشرة بين الفرضية وما يلزم عنها غالبًا ما تكون خلاف ذلك. حتى في حالة بارتريدج، لو وُجد هولمز بالفعل وخطط لموته، ونفذت الخطة بنجاح، لكان في وسعه وصف ظروف موته؛ كما كان في وسعه أن يفعل ذلك لو كانت له القدرة على قراءة الغيب. ويبيّن هذان الإمكانان، على غرابتهما، أن ما نعتبره لازمًا عن الفرضية يتوقف على نطاق واسع من **الافتراضات** حول الأشياء الأخرى التي يلزم أن تكون عادية أو صحيحة.

هذه إشكالية تواجه الاستخدام الفلسفي لمنهج (ف-س)، لأنه يبدو

جليًا أن **الحجج الفلسفية الناجحة تفترض الحد الأدنى من الافتراضات حول الأشياء الأخرى التي يلزم أن تكون صحيحة**. وكلما قلّ عدد هذه الافتراضات كان أفضل (انظر «البساطة» في 2.1 5.7). وفي حين أن الأمر قد يكون على هذه الشاكلة، لا يسعنا في الغالب سوى افتراض ما هو ضروري بالحد الأدنى لجعل المنهج يعمل إذا سبق أن قبلنا إطارًا نظريًا واسعا تُختبر الفرضية ضمنه. غير أن افتراض إطار من هذا النوع إنما يعني أننا نصادر على الكثير من الافتراضات - الواقع أنها كثيرة إلى حد يُضعف دعاوى التبرير والتفسير إلى حد كبير.

إشكاليات القابلية للاختبار: المزاعم الكلية، والقيود التقنية، والغريان

ولا تنشأ إشكالية ثانية تواجه نظرية (ف-س) عن الافتراضات الكمية التي تشترطها بل عن صعوبة إجراء اختبارات قادرة على حسم مسألة صدق الفرضية. نمطيًا، ترتبط هذه الإشكالية بإمكان اختبار **كلية** العديد من الفرضيات - «لا إنسان خالد» مثلًا. بصرف النظر عن عدد الناس الذين يقتلهم المُجرّب للتأكد مما إذا كانت هذه الفرضية صادقة، يظل دائمًا بالإمكان منطقيًا أن أحد البشر الباقين خالد، أو أن المجرّب نفسه خالد. ولهذا السبب، ذهب كارل بوبر إلى أنه في الوسع دحض العديد من **المزاعم الكلية** المهمة، ولكن ليس في الوسع التحقق منها بالكامل. يمكن لبجعة سوداء واحدة أن تدحض الزعم الكلي بأن «كل البجع أبيض»؛ ولكن بصرف النظر عن عدد البجع الأبيض الذي يراه من يحاول التحقق من هذا الزعم، يظل بالإمكان دائمًا ألا تكون البجعة القادمة بيضاء.

وتنشأ أيضًا إشكاليات بسبب **القيود التقنية المفروضة على القابلية للاختبار**. ومثل ذلك أنه لم يكن في وسع غاليليو قبل تطوير التيلسكوب أن يختبر الفرضية الأرسطية القائلة بأن سطح القمر أملس. وفي وقت أحدث، قبل تطوير التقنيات الضرورية لوضع آلات على القمر نفسه، لم يكن بالإمكان اختبار الفرضية القائلة بأن القمر مكون من مادة غير عادية. وبطبيعة الحال، حُسمت الآن مثل هذا المسائل عبر الاختبار. في المقابل، بسبب الطبيعة الاستثنائية لمزاعمها، قد يظل اختبار الفرضيات التفسيرية بخصوص الكون المسماة «نظرية الأوتار» في الفيزياء النظرية، عصيًا إلى الأبد على قدرة البشر. هل يعني هذا أننا نخطئ حين نعتبر نظرية الأوتار نظرية علمية؟

وأخيرًا، تظل الإشكالية المنطقية التي حددها كارل همبل، وتُسمَّى «مفارقة الغربان» تُحيِّر الفلاسفة. ملاحظة أي عدد من الغربان السوداء يؤمّن شاهدًا على الجملة «كل الغربان سوداء». وحسب المنطق القياسي، تتكافأ هذه الجملة مع «كل ما ليس أسود ليس غرابًا» (أي ما يسميه المناطقة «العكس المسلوب» للجملة الأولى؛ انظر 3.11). ولكن كيف يتسنى لملاحظة شيء ليس أسود وليس غرابًا (موزة صفراء مثلًا) أن تؤمّن شاهدًا على أن كل الغربان سوداء؟

ولهذا فإن المنهج الفرضي-الاستنباطي أداة مفيدة، ولكنها قد تفتقر إلى العمق والقدرة اللتين يبدو أنها تحوزهما أول وهلة.

انظر أيضًا:

1.2 الاستنباط

1.3 الاستقراء

3.31 القابلية للاختبار

قراءات

Karl Popper (1934/59). *The Logic of Scientific Discovery*

Carl G. Hempel (1945). *Studies in the logic of confirmation, I–II. Mind 54(213–14): 1– 26, 97–121*

Carl G. Hempel and P. Oppenheim (1948). *Studies in the logic of explanation. Philosophy of Science 15: 135–175.*

Laura J. Snyder (1997). The Mill-Whewell debate: Much ado about induction. *Perspectives on Science* 5: 159–198

2.3 الجدل (Dialectic)

في محاورة أفلاطون **الدفاع** (*Apology*, 38e)، اشتهرت ملاحظة لسقراط يقول فيها: «إن حياة لا تُمتحن ليست جديرةً بالعيش». وحسب عرض أفلاطون له، نوع الامتحان الذي يقصده سقراط جدلي (ديالكتي). وجزئيًا بسبب دفاع أفلاطون، أصبحت دراسة الجدل وتشذيبه أحد الملامح الرئيسة في التعليم الفلسفي عبر العصور القديمة، والعصور الوسيطة، وعصر النهضة. وقد ظل يؤثر على الممارسة الفلسفية، خصوصًا الفلسفة الأوربية القارية.

غير أنه لا يوجد تعريف دقيق مفرد للجدل، وإن أمكن اعتبار التفكير الجدلي نوعًا من الحوار الفلسفي – عملية غدوّ ورواح بين وجهتي نظر أو أكثر. ويختلف الجدل عن السفسطة (eristics). ففي حين تُعنى السفسطة أساسًا بكسب الحجج، يهدف الجدل عادة إلى الحصول على فهم أعمق لموضوع ما. ويختلف الجدل عن المنافحة (apologetics). ففي حين تحاول المنافحة الدفاع عن صحة شيء محدد أصلًا (عادة ما يكون عقيدة دينية)، يعنى الجدل باكتشاف أو الكشف عن حقيقة لم تُعرف بعد (أو لم تعد بعد معروفة). وفيما يلي إحد الصيغ الممكنة لعملية الجدل:

1. يطرح أحد الأطراف زعمًا.
2. يطرح طرف آخر (أو أطراف أخرى) زعمًا (أو مزاعم)، أو يعرض تحليلًا ناقدًا للزعم الأصلي، بحيث يكشف عن عَوَزٍ مضامين فيه للتساوق، أو عن بطلانها، أو عدم اتساقها، أو منافاتها للعقل.
3. يحاول الطرف الأول الدفاع عن الزعم الأصلي، أو تشذيبه، أو تعديله في ضوء الشكوك التي أثارها الطرف الآخر.
4. يرد الطرف الآخر على دفاع الطرف الأول، أو على تشذيبه، أو تعديله بانتقادات مشذبة أو مزاعم مخالفة.
5. وفي النهاية، ينتج فهم أكثر تطورًا و/أو أكثر دقة للموضوع المعني.

ولهذا فإن التفكير الجدلي يتضمن طرفًا «آخر» ما ونوعًا من التعارض أو التضاد بين مفكرين مختلفين يخوضون في هذه العملية. أحيانًا يوصف التعارض مع الآخر بأنه «لحظة الزعم الأول السلبية». ويتضمن الجدل أيضا محاولة تجاوز الزعم الأصلي، ولحظاته السلبية، والانتقادات التي تثيرها، إلى شيء أفضل.

أفلاطون: الوحدة، والآخرية، والجمع، والقسمة

اعتُبرت العملية الجدلية بشكل سائد نوعًا من محركات التقدم الفلسفي - ولعله النوع الأقوى. نمطيًا، يرى الجدليون أن التفكير يبدأ بمزيج غائم وغير متساوق من العديد من الآراء **الأخرى** - لدى بعض منهم قبسٌ أو إدراكٌ جزئي للحقيقة. وعبر تفاعلات مكثّفة مع هؤلاء **الآخرين**، صحبة **سلبيتهم**، ينتج فهمًا أكملَ وأشملَ للحقيقة **الواحدة** أو **لواحدية** الحقيقة. ولهذا يمكن للناس حسب أفلاطون أن يتجاوزوا بأجنحة الجدل الصور الظاهرية **العديدة** للحقيقة بحيث يفهمون «المثال» الحق **الواحد** التي تشكل تلك الصور نسخًا منه. وتستطيع أن ترى هذا القدر مثلًا في صور أفلاطون الشهيرة لـ«الخط المقسّم» و«قائد عربات النفس» (*Republic*, 532d–534a; *Phaedrus*, 276e5–277c6). تحديدًا، يتضمن جدل أفلاطون تمييز التشابه والاختلاف -أي ما يجعل أشياء من نوع بعينه **مشابهة** لبعضها البعض **ومختلفة** عن الأشياء الأخرى. وهذه عملية أصبحت تعرف بمنهج «الجمع والقسمة» (انظر 4.12، 5.2).

غير أن الفيلسوف الألماني العظيم إمانويل كانط (1724-1804) جادل في جزءٍ من كتابه **نقد العقل الخالص** (*Critique of Pure Reason*, 1781) عنوانه «الجدل الترانسندنتي» بأنه حين يتعلق الأمر بالميتافيزيقا، محتم على التفكير البشري في الواقع النهائي أن يفشل بطبيعته في تحقيق الكليّة، والتمام، والحقيقة؛ وليس بمقدوره سوى أن ينتج وهمًا ونزاعًا لا ينتهي ولا يُحسم. وحسب كانت غُدوُّ ورَواحُ الجدل الميتافيزيقي الذي لا ينتهي شَرَكٌ وليس دربًا للحقيقة.

الجدل الهيغلي

أنكر جورج فلهلم فريدريك هيغل (1770-1831) في **فينومينولوجيا الروح** (*Phenomenology of Spirit*, 1807) انتقادات كانط، وذهب إلى أنه ليس في وسع الجدل الفلسفي أن يفهم كليّة الحقيقة ومطلقيتها فحسب، بل إن الواقع نفسه، في عملياته الميتافيزيقية، جدلي.

ومنذ ذلك الحين ارتبط هيغل بشكل مُضلِّل بما قد يعد أشهر نماذج الجدل. وحسب هذا النموذج، يبدأ المرء بـ«طريحة» تعارضها «نقيضة».

ونتيجة هذه المواجهة «جميعة» تستوعب وتحسم النزاع الظاهري بين الطريحة والجميعة. وتُنجَز الجميعةُ عبر نشاط صاعد ترانسندنتي يسمى «الرفع» (Aufhebung) ينتج «نتائج» (aufgehoben) – التي تعني حرفيًا «ألقيتْ إلى أعلى».

جميعة

↑ (رفع)

طريحة ↔ جميعة

المشكلة تاريخيًا هي أن هيغل لم يستخدم على وجه الضبط هذا النموذج. صحيح أنه اعتبر التاريخ عملية جدلية تتميز بتعارض لحظات يتبعه تقدمٌ جمعي صاعد، لكنه لم يصُغ العملية عبر «طريحة» و«جميعة». والراهن أن الشاعر جوهان كرستوف فريدريك فون شلر (1759-1805) هو الذي طوّر ذلك النموذج وأثّر في زميله الفيلسوف يعقوب غوتليب فيخته (1762-1814)، الذي طوّره بحماس في كتابه **علم المعرفة** (*The Science of Knowledge*, 1794 -1795)، وكذا فعل ف.دبليو.جي. شيلنغ (1775-1854) بطريقة مختلفة.

المادية الجدلية

اشتهر الفيلسوفان الاشتراكيان كارل ماركس (1818-1883) وفريدريك إنغلز (1820-1895) بقول إن هيغل أوقف الجدل «على رأسه» (انظر «تعقيب» ماركس على الطبعة الثانية من **رأس المال** (*Kapital*, 1873)؛ وانظر مثلًا **العائلة المقدسة** (*The Holy Family*, 1845). وبإعادته حسب رأيهما إلى وضعه الصحيح، أقر ماركس وإنغلز أن الواقع الاجتماعي وفهمه جدليان بمعنى ما أصبح يعرف بـ «**المادية التاريخية**». (لم يكن ماركس ولا إنغلز من استحدث هذا المصطلح بل جوزيف ديتزغن عام 1887 وجورجي بليخانوف عام 1891. غير أن إنغلز وصف في كتابه **جدل الطبيعة** (*Dialectics of Nature*, 1883) فكره وفكر ماركس بـ«الجدل المادي»، وقابله مع «الجدل المثالي» الهيغلي).

ومثل هيغل، اعتبر ماركس وإنغلز التاريخ عملية تقدميّة جدلية يوجّهها صراع الطبقات. لكنهما ارتأيا أن هذه العملية لا تُفضي إلى تصادم النظريات، أو الأفكار، أو الروح بل تقود إلى صراع الطبقات الاقتصادية.

وفي حين أن نتيجة العملية الجدلية عند هيغل هي «المعرفة المطلقة» للحقيقة الكلية الشاملة، فإن نتيجة الجدل المادي عند ماركس وإنغلز هو الوضع الاجتماعي والمادي الخالي من الطبقات الذي يسميانه **الشيوعية**. وقد حاولتْ نظرياتٌ ناقدة من مشارب مختلفة كثيرة تطوير، وتشذيب، والجمع بين الجدلين الهيغلي والماركسي.

انظر أيضًا:

جدل السيد/العبد عند هيغل

6.1 نقد الطبقات

6.11 النقد السارتري لـ«سوء الطوية»

قراءات

* Plato (fourth century BCE). *Republic and Phaedrus*

Aristotle (fourth century BCE). *Topics*, Books 2–7

Scott Austin (2007). *Parmenides and the History of Dialectic*

Theodor W. Adorno (201017/). *Introduction to Dialectic*

Slavoj Žižek (2012). *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* 2.4 Analogies

2.4 قياسات المماثلة (Analogie)

لا شك في أن **جمهورية** أفلاطون أحد أشهر النصوص في تاريخ الفلسفة الغربية. وفي حين أن هذا النص قد اشتهر بالرؤية التي يعرض لنظام سياسي مثالي، فإن القراء الحريصين يعرفون شخصية سقراط التي يصورها أفلاطون تعبّر عن نظريته في المدينة العادلة كقياس مماثلة على عدالة النفس البشرية (أو النفس أو الذهن؛ *Republic*, 368b- 369b). والحال أن النص يحشد بقياسات المماثلة. ومثل هذا أن سقراطًا يصف كهفًا لا يعرف فيه البشر شيئًا عن الواقع (514a-520a)، كما يصف سفينة يستقلها مجانين، لا

يقودها شخصٌ لديه معرفة بالشؤون البحرية بل ماهرٌ بما يكفي لانتزاع السلطة (484a-502c). وربما لأنه لا يستطيع فيما يبدو صياغة فهمه لها بأي أسلوب آخر، يحاول أفلاطون وصف طبيعة الواقع المتعالي والقابلية للفهم باستخدام قياس مماثلة الشمس (507b-509c).

وعلى نحو مماثل، ارتأى الفيلسوف الوسيط توما الإكويني (1224-1274) أنه في حين نظل عاجزين عن صياغة طبيعة الله **بدقة** باستخدام اللغة، يظل بالإمكان عزو خصائص من قبيل «الخيِّر» و«الواحد» عبر عملية يسميها الحمل القياسي (*Summa theologica*, Ia. 13.5).

ويصعب فهم أفكار مجرّدة مثل الحقيقة والواقع، لكن الناس يستطيعون أن يرتبطوا بالمدن، والسفن، والأجرام السماوية، وسكان الكهوف. وتمكِّننا قياسات المماثلة من التفاعل مع تخيُّلاتنا في الفكر الفلسفي، وهذا أحد الأسباب التي تجعل من قياسات المماثلة أداة فلسفية مفيدة.

قياسات المماثلة في الحجاج العقلي

وبطبيعة الحال، فإن لقياسات المماثلة استخدامات في حياتنا، فهي تقترح أفكارًا في الشعر، والتخييل، والأفلام، والأخلاق، والدين، والحكومة، والرياضة. والحجاج العقلي من بين أهم استخداماتها. فحين يعرض المحامي سوابق في سياق الدفاع عن قضاياه، فإنه يركن إلى حجج مؤسسة على قياسات مماثلة. إنه يقول باختصار: «إن القضية الراهنة مماثلة لتلك القضية السابقة، ولهذا فإنه يجب أن يكون حكم المحكمة الآن مشابهًا لحكمها آنذاك». وبطبيعة الحال، سوف يحاول الخصوم القانونيون إثبات أن القضية الراهنة ليست مماثلة لسابقتها بما يوجب إصدار حكم مختلف.

ويمكن أن يُعدّ الحجاج العقلي في العلم الإمبيريقي تعويلًا على قياسات مماثلة. حين نواجه ظاهرة جديدة ونفسرها بقانون عام مؤسَّس على الخبرة الماضية، فإننا نركن إلى الزعم بأن الظاهرة الجديدة مماثلة لظواهر سابقة وصفها القانون. وقد لاحظ ديفيد هيوم فيلسوف القرن الثامن عشر هذا حين قال إن «كل حجاجنا العقلي المتعلق بشؤون الواقع مؤسسة على نوع من قياس المماثلة» (*Enquiry Concerning Human Understanding,* 1748) (Sect 9, §1). أما كانط فيذهب إلى حد الزعم بأن قياس المماثلة

يمكّن من تمثيل الارتباط الضروري بين الإدراكات في الخبرة العادية (*Critique of Pure Reason* (1781/87), Div 2, Bk 2, §3).

الحجة، والتوضيح، والحدس

يمكن لقياسات المماثلة أن تؤدي وظيفتين في الفلسفة. أحيانا، كما يحدث غالبًا عند أفلاطون مثلًا، توظف في **التوضيح**. حين يقارن سقراط «الخير» بالشمس، فلعله ببساطة يستخدم صورة الشمس كي يُضفي حياةً على حجته أو يستحضر تبصُّرًا أعمق إلى المواضيع المناقشة كنوع من **مضخة الحدس** (2.6).

من منحى آخر، يمكن استخدام قياس المماثلة في الدفاع عن نتيجة – بحيث يؤمّن ما يسميه المناطقة **حجة مؤسسة على قياس مماثلة**. اعتبر أحد أشهر البراهين على وجود الله، **البرهان المؤسس على التصميم**، الذي طرحه الكثير من المفكرين، من الرواقيين القدماء إلى عالم اللاهوت البريطاني وليام بيلي (1743-1805). يقر البرهان أنه تمامًا كما أن وجود المصنوع، الساعة مثلًا، يستلزم وجود صانع، فإن وجود الكون يستلزم (بالمماثلة) وجود خالق إلهي. هنا **لا** يقصد من قياس المماثلة مجرد التوضيح بل **تبرير** أو **إثبات** الزعم بأن للكون خالقًا.

قوي وضعيف: أغلوطة قياس المماثلة

ولهذا فإن الحجاج العقلي الذي يستخدم قياس المماثلة فعّال ومهم. غير أن هناك بعض المخاطر. ذلك أن قياس المماثلة قادر على التضليل بقدر ما هو قادر على التوضيح. قد يكون القياس قويًا وقد يكون ضعيفًا. ولكن كيف نستطيع معرفة الفرق؟ التالي هو أبسط طريقة لعقد التمييز:

- **قياس المماثلة القوي**: يكون قياس المماثلة قويًا حين (1) يشترك المُقارَنان في عدد كبير أو حاسم من التشابهات المهمة و(2) لا يعرضان عددًا كبيرًا أو حاسمًا من الاختلافات المهمة.
- **قياس المماثلة الضعيف**: يكون قياس المماثلة ضعيفًا حين (1) **لا** يشترك المقارَنان في عدد كبير أو حاسم من التشابهات المهمة أو (2) يعرضان عددًا كبيرًا أو حاسمًا من الاختلافات المهمة.

وحين تتوقف الحجة على قياس مماثلة ضعيف، يمكن وصف الاستدلال بأنه وقع في **أغلوطة قياس المماثلة**. اعتبر البرهان المؤسس على التصميم. هل القياس الكامن في لُبّ البرهان قوي أم ضعيف؟ لقد أشار شيشرون (106-43 ق.م.) وهيوم إلى وجود عدد من الاختلافات الحاسمة بين المصنوعات البشرية والكون الطبيعي. ومثل هذا أننا **نختبر** صنع الصنّاع، ولكن لا أحد منا شاهد عملية خلق الكون، ولا يبدو أنه في وسع أي منّا أن يفعل. ولهذا، في حين أن هناك تشابهات بين المصنوعات البشرية والكون، يبدو أن قدراتها على الإقناع تقوّضها اختلافات مهمة.

ويلزم قياس المماثلة المستخدم بشكل فعال أن يقارن بين الأشياء التي تبدو متشابهة بعدد وأهمية تفوقان أي اختلافات بينها. أما الجُمل الجميلة التي تبدو حكيمة والتي تكون على شاكلة «الزهرة التي ترفض أن تنظر إلى الشمس لا تتفتح أبدًا» فلا تكفي.

انظر أيضًا:

2.6 مضخات الحدس

2.11 التجارب الفكرية

2.12 تخييلات مفيدة

4.6 عِلّة/مبرّر

قراءات

* David Hume (1770). *Dialogues Concerning Natural Religion*
Ralph McInerny (1961). *The Logic of Analogy*

D.H. Helman (ed.) (1988). *Analogical Reasoning*

Paul Bartha (2010). *By Parallel Reasoning: The Construction and Evaluation of Analogical Arguments*

* Douglas Hofstadter and Emanuel Sander (2013). *Surfaces and Essences*

2.5 الحالات الشاذة والاستثنائية التي تثبت القاعدة (Anomalies and exceptions that prove the rul)

من بين العبارات الأكثر مدعاةً للإرباك في العالم الناطق بالإنجليزية قولنا: «الاستثناء يثبت القاعدة» "the exception proves the rule". ويبدو أولَ وهلةٍ أن هذا هراء محض. إذا كانت القاعدة تقول إن «كل البجع أبيض»، وعثرت على بجعةٍ سوداء، فإن هذا لا يثبت القاعدة بل يدحضها.

ولكن أنّى ما بدا أن شيئًا مُعمّرا خاطئًا بشكل فجّ، يلزمنا أن نركن إلى مبدأ **الإحسان** (انظر 3.23) وأن نسأل أنفسنا ما إذا كان يعني بالفعل ما يبدو أنه يعني. وفي هذه الحالة، السخف الظاهر إن هو إلا نتيجة لتغيُّر في الاستخدام اللغوي. في المعنى القديم'prove' «يثبت» تعني يختبر، ولا تعني يدل. وما أن نعترف بهذه الحقيقة المتعلقة بتاريخ اللفظة حتى يصبحَ قولنا المتعبُ القديم أكثر إثارة.

فبأي معنى يمكن استخدام الحالات الاستثنائية في «إثبات» أو «اختبار» القاعدة، بدلًا من تبيان أنها خاطئة؟ في الوسع أن نعثر على بعض الأجوبة الممكنة عن هذا السؤال في الكيفية التي يمكن أن يستجيب بها المرء لاستثناءات لقواعد اقترحها ديفيد هيوم.

في فلسفته الإمبيريقية، اقترح هيوم قاعدة عامة تقول إن كل «أفكارنا» (التي تشمل عنده على وجه التقريب الأفكار والتمثيلات الذهنية) مستمَدَّة من «انطباعات» (التي يعني بها على وجه التقريب الإحساسات، والعواطف، والتأملات). وهو يزعم أيضًا أن «أشد الأفكار حيويةً تظل أدنى مرتبةً (أي أقل حيوية) من أقل الإحساسات حيوية» (*Enquiry Concerning Human Understanding* (1748), 2.1).

يبدو أن هناك استثناءات لهاتين القاعدتين. من بينها استثناءٌ ناقشه هيوم نفسه. إنه يطلب منا تخيُّل شخصٍ لم يسبق له أن رأى ظل اللون الأزرق. ماذا لو وضعنا أمامه سلسلة من ظلال هذا اللون، كل ظل جنب أكثر الظلال شبهًا به، بحيث يواجه نطاقًا من التدرجات الدقيقة الكاملة، باستثناء الظل الذي لم يسبق له أن اختبر. ألن يكون بمقدوره تخيُّل الظل المفقود؟ يُسلِّم هيوم بأن هذا في مقدوره، ما يعني أن المرء يستطيع على الأقل في حالة واحدة أن يشكل فكرة ليست مستمَدَّة من خبرة مناظرة سابقة.

إضعاف القاعدة

كيف استجاب هيوم لهذا الاستثناء لقاعدته؟ لقد كان أبعد ما يكون عن اعتبارها داحضة لنظريته، بل كتب يقول إن «هذه الحالة فردية إلى حد يجعلها غير قابلة للملاحظة». ويمكن أن نقرأ هذا القول قراءةً متعاطفة على أنه يعني أن ذلك الاستثناء إنما يكشف عن شيء بخصوص القاعدة، مفاده أنه لم يطرحها كوصفٍ مُطلق لا استثناء له لمجمل الطبيعة، بل في شكل وصف لنمط عام يتعين في الأغلبية الساحقة من الحالات – ولكن ليس جميعها. لا ضرورة في أن تكون القواعد مطلقة – فقد تقبل أحيانًا بعض الاستثناءات.

تعديل القاعدة والدفاع عنها

غالبًا ما توصف الظواهر التي لا تناسب النمط الذي تصفه القاعدة بأنها **حالات شاذة** (*anomalies*) – وهذه كلمة تعني حرفيًا أنها أشياء ليست قانونية (لاناموسية). إضعاف القاعدة لتأمين براحٍ للاستثناءات من بين سُبُل التعامل معها. ومن بين السبل الأخرى تبيان كيف أن الحالات الشاذة، حين تُفهم كما يجب، لا تنتهك بالفعل القاعدة المعنية. اعتبر المثل التالي:

أحيانًا يخبرنا من نجا من محنة أنه لم يكن يعي الحوادث القاسية التي تعرض لها أثناء تعرضه لها، بل اختبر تذكُّرات حيَّةً لها في وقت لاحق. في مثل هذه الحالة، قد نعتبر الفكرة اللاحقة (الذكرى) أكثر حيويةً من الانطباع الأصلي (الخبرة القاسية الفعلية).

يبدو أن هذه الظاهرة تخترق قاعدة هيوم أن انطباعات الحوادث أقوى من تذكرها. ولكن قد يكون بمقدور هيوم إنقاذ نظريته بتبيان أن ثمة شيئًا غير عادي أو «استثنائيًا» في هذه الحالة، وقد يُعيد صياغة قاعدته بحيث تسري دائمًا **باستثناء** الحالات التي تكون فيها الفكرة الناتجة مُعدَّلةً بآليات إضافية (كالاستجابة التي تعقب حوادث قاسية). والراهن أن نظرية هيوم تقوم بهذا. وعلى نحو مماثل، يقر قانون إسحق نيوتن (1642-1727) في الحركة أن الجسم المتحرك يظل متحركًا – **باستثناء** الحالات التي يكون فيها تحت تأثير قوة خارجية.

باختصار، حقيقة أننا نستطيع إثبات أن ما يبدو داحضًا للقاعدة مختلف بشكل مهم عن الأشياء التي تسري عليها في العادة إنما تُبيِّن أن القاعدة

صحيحة. حين وجدنا أن التذكرات اللاحقة للحوادث القاسية **استثنائية** لم يعد بمقدورها دحض القاعدة العامة. ففي النهاية «الاستثناء» بالتعريف شيء لا تسري عليه القاعدة؛ ثم إن الشيء لا يكون «استثناءً» لقاعدةٍ ما لم يكن سبق إثبات صحتها في الحالات غير المستثناة!

أغلوطة العرض

وهناك أيضًا أغلوطة خاصة مرتبطة بتطبيق قاعدة عامة بشكل غير مناسب على حالة بعينها، تسمى **أغلوطة العرض**.

ومثل هذا، إذا زعم شخص ما أن حق حرية التعبير يمنح المواطنين حق تهديد حياة بعضهم البعض، فلك أن تتهمه بارتكاب هذه الأغلوطة. فلأن القاعدة التي تقول إنه ليس للحكومة أن تتدخل في حرية التعبير لا تسري إلا على التعبير الذي يحوز قيمةً سياسية، أو لا يسبب على الأقل ضررًا جسيمًا، فإنها لا تحمي ضد التهديدات الخطرة، والتحرش، والتشهير، والمعاملة السيئة. وعلى نحو مشابه، فإن قانون نيوتن، أن الحركة تظل قائمة، لا يسري على الأجسام المتحركة التي تتعرض لقوى خارجية.

ولهذا يمكن فهم إثبات القواعد بالاستثناءات لا بوصفه هراءً بل بوصفه إجراءً صحيحًا في البحث العقلاني. أنى ما بدا أن قاعدةً ما تقبل الاستثناء، قد تكون هناك حاجة لمراجعتها، لرؤية ما إذا كانت منزلتها كقاعدة تحتاج إلى إعادة اعتبار، أو ما إذا كان مضمونها في حاجة إلى تعديل أو إعادة تأويل، أو ما إذا كان يلزم التخلي عنها. ويمكن غالبًا جحد الحالات الشاذة بوصفها مجرد استثناءات أو ظواهر يبدو فحسب أنها تخترق القاعدة. ولكن ما عدد الحالات الشاذة التي نستطيع التسامح معها قبل أن يلزمنا التخلي عن القاعدة كليًا؟ الواقع أن الإجابة عن هذا السؤال ليست أمرًا هيّنًا، ومن المرجح أن تختلف باختلاف السياق.

انظر أيضًا:

3.5 الأخطاء المقولية

3.12 الأمثلة المخالفة

3.23 مبدأ الإحسان

قراءات

* Thomas Kuhn (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*

G.P. Baker and P.M.S. Hacker (1984). *Scepticism, Rules and Language*

John McDowell (1984). Wittgenstein on following a rule. *Synthese* 58: 325–363

2.6 مضخات الحدس (Intuition pumps)

كثير من النظريات العلمية والفلسفية صعب على الفهم. وللمساعدة في هذا الخصوص، استخدم العلماء والفلاسفة الاستعارة والصور المجازية.

تصوُّر أفلاطون لـ«الخير» في **الجمهورية** مثلّ مُجرَّد ومُبهم إلى حد كبير، ولكن بتشجيعنا على التفكير في الخير على أنه شبيه بالمشي، في الجزء 7 (507b-509c)، تسنى لنا استيعاب الفكرة إلى حد ما. فتمامًا كما أن الشمس تمكننا من رؤية الأشياء، فيما يخبرنا، فإن الله يمكننا من فهم العالم.

وفي عصرٍ أحدث، طَرح مفهوم «أطوار الشخص» في فلسفة الهوية الشخصية. مرة أخرى، هذه فكرة غريبة، ولكن لمساعدتنا على فهمها، غالبًا ما يعرض علينا قياس مماثلة. تفكَّر في جَزَرة، مثلًا، وهي شيء مفرد نستطيع أن نأخذ منه شريحة في أي مرحلة من مراحله، بحيث نرى ما تكونه الجزرة في مكان بعينه.

تخيّل الآن مجمل حياة شخص ما بالطريقة نفسها، أي كشيء مُفرد يمتد في المكان والزمان؛ في أي لحظة بعينها نستطيع أن نرى ما يَكونه هذا الشخص في تلك اللحظة عبر فحص «شريحة الزمان» هذه أو «طور الشخصية» هذا (انظر 4.11).

تعمل الجزرة والشمس في هذين المثلين في شكل مضخة حدس. ليست لدينا هنا حجة فلسفية، بل صورة مجازية، أو قصة، أو قياس تمثيل يعرض علينا شيئًا حيًّا وعينيًّا كي يساعدنا على فهم ما كان له خلاف ذلك أن يكون مبهمًا ومجرّدًا.

استخدام الأداة

ولكن لماذا نصفها بـ«مضخات الحدس» بدلًا من وصفها بالاستعارات، أو الأمثلة، أو قياسات المماثلة؟ يمكن أن نعثر على السبب في أصول العبارة. مثل «الكواركات»، و«الميثوديون»)طائفةٌ مسيحية بروتستانتية)، يَدِين الاسم الموقَّر بشكل تام «مضخات الحدس» بوجوده إلى اصطلاح قدحي كان استخدمه دانيل سي. دنت (-1942) في سياق نقده لحجة «الغرفة الصينية» الشهيرة التي طرحها جون ر. سيرل (-1932) وفصّلها في كتابه **الأذهان، والأدمغة، والعلم** (*Minds, Brains, and Science,* 1984). يزعم دنت أنه هذه «الحجة»، على الرغم من اسمها، ليست حجة إطلاقًا، بل مجرد «مضخة أحداس». والقصد من هذه التسمية هو توضيح التمييز بين الحجج المؤسّسة على قياس مماثلة (أي الحجج التي يقوم فيها القياس بدور محوري في تبرير نتيجة ما) وقياسات المماثلة التي لا تشكل في الواقع جزءًا من حجة بل مجرد أداة للتبصُّر والتوضيح تساعد على الفهم. فبوصفها أداة تبصّر ترتبط قياسات المماثلة بـ **التجارب الفكرية** (2.11)، لكنها تختلف عنها في كونها لا تهدف إلى الإثبات أو البرهنة.

من المفيد جدًا أن تكون قادرًا على ملاحظة مضخات الحدس واستخدامها، وهذا ما يقوم به دنت نفسه بأسلوب استثنائي، لأنها حين تُستخدم بطريقة جيدة، قد تكون أدوات فعّالة في المساعدة على الفهم. ومثل هذا أن نظرية الوظيفية في فلسفة الذهن صعبة على الفهم حين تشرح في سياق مدخلات ومخرجات. ولكن ما أن نبدأ في التفكير في الدماغ على أنه عتاد حاسوب، وفي الذهن على أنه برمجيات يشغّلها، حتى يسهل علينا فهم مقاصد من النظرية.

إشكاليات

غير أن مضخات الحدس قد تكون مُضلِّلة. أحيانا ما هو مجرد مضخة أحداس قد يبدو حجة. ويمكن أن نجادل بأن هذا ما يحدث مع فقرة شهيرة في عمل جون لوك. إنه يسألنا: «لو كانت لدينا نفوس اليونانيين القدماء، ولم نكن نعرف شيئًا عن حياتهم، أكان لنا أن نعتبر أنفسنا متماهين معهم؟». سوف يجيب معظم الناس، بالركون إلى أحداسهم، بالنفي، ولكن لاحظ أنه ليست هناك حجة تطرح على أننا مختلفون بالفعل عن

اليونانيين القدماء. كل ما قام به لوك هو مناقشة مسألةٍ أحداسُ الناس حولها ليست واضحة («هل الذاكرة ضرورية للهوية الشخصية؟»)، ويتبنى بخصوصها موقفًا افتراضيًا أحداسُ الناس بخصوصه قوية نسبيًا. وهذا يجعل المسألة المعنية أسهل على الفهم، لكنه لا يؤمّن حجة على النتيجة. وقد يقع القراء والكتّاب في الخلط بين الاثنين.

ولهذا فإن القدرة على التمييز بوضوح بين مضخات الحدس والحجج مفيدة جدًا. وإدراك أن مضخات الحدس مجرد معينات على الفهم أو محفزات أفكار جديدة مفيدٌ بالقدر نفسه. لكن الإثبات شيء مختلف، ولهذا يجب أن نبدي الحرص في تحديد العلاقة بين مضخات الحدس وما يتم شرحه.

ولعل أشهر مثل على الفشل في القيام بذلك هو الطريقة المعتادة التي تؤول بها عبارة رتشارد دوكنز الشهيرة «المورِّثة الأنانية» (*The Selfish Gene,* 1990). بوصف المورثة بأنها أنانية، كل ما يقوم به هو محاولة مساعدتنا على فهم أن المورِّثة لا تقوم بأفضل ما لديها من أجل حاملها العضوي ككل - بل تكتفي بمضاعفة نفسها. ولكن بفهم العبارة حرفيًا أساء الناس فهم دوكنز كما أساءوا فهم نتائج قبول الفهم المتمحور حول المورِّثات للتطور. المورِّثات ليست منشغلة بمراعاة مصالحها، ولهذا فإنها ليست أنانية. ولعل هذا الخطأ يبين أن مضخة الأحداس التي اختارها دوكنز لم تكن جيدة بوجه خاص. وعلى أقل تقدير، فإنه يبين المخاطر التي تتهددنا حين نوظّف مضخات الحدس.

انظر أيضًا:

1.1 الحجج، والمقدمات، والنتائج

2.4 قياسات المماثلة

2.11 التجارب الفكرية

قراءات

D.C. Dennett (1980). The milk of human intentionality.

Behavioural and Brain Sciences 3: 428–430

Daniel C. Dennett (1995). Intuition pumps. In: *The Third Culture* (ed. John Brockman), 181–197

John Dorbolo (2006). Intuition pumps. *Minds and Machines* 16(1): 81–86

* Daniel C. Dennett (2013). *Intuition Pumps and Other Tools for Thinking*

2.7 البناءات المنطقية (Logical construction)

«يُمضي المواطن البريطاني المتوسط ساعةً كل يوم في تصفّح شبكة المعلومات الدولية».

المهم فلسفيًا في هذه الجملة هو أنها تعبّر بوضوح عن شيء يحوز قيمة صدقية (أي يصدق أو يكذب)، على الرغم من أنها تُحيل على شيئين - شبكة المعلومات الدولية والمواطن البريطاني المتوسط - لا يوجدان بشكل واضح أو مباشر. ليس في وسعك أن تجري محادثة مع البريطاني المتوسط، ولا أن تصطاد سمكة باستخدام شبكة الملعومات الدولية. فبأي معنى يوجد أيٌّ منهما؟

كلاهما **بناء منطقي**، أي أنه على الرغم من عدم وجود أي شيء في كلتا الحالتين، يمكن وصف وجود كليهما عبر تنويعة من أشياء أخرى لا يثير وجودها أي إشكاليات.

النوع الأول: شبكة المعلومات الدولية

اعتبر شبكة المعلومات الدولية أولًا. يبدو أن هناك شيئًا غريبًا في الحديث عنها بوصفها شيئًا مفردًا، لأننا لا نستطيع أن نقول عنها **ما** يُتوقع منا قوله عن الشيء العادي. إننا لا نستطيع أن نقول إنها كبيرة، ولا أن نقدِّر وزنها، ولا أن نرسم حدودها، وهكذا. غير أنها موجودة بمعنى ما -فالناس يستخدمونها عمليًا كل يوم (لقد استخدمناها في رقن هذا الكتاب!). واللغز يُحلُّ حين نصف شبكة المعلومات عبر أشياء عينيّة كثيرة أخرى وعبر الأنشطة التي **تتألف منها**.

لقد ظهرت شبكة المعلومات الدولية حين عملت الحواسيب، والمشغلات، والكابلات، والقنوات الفضائية معًا بطرق بعينها. لا واحد من هذه الأشياء غامض، وكل منها يوجد بالطريقة القياسية الواضحة والمباشرة. وعلى هذا النحو يمكن اعتبار شبكة المعلومات الدولية **بناءً منطقيًا** – شيئًا هو في واقع الأمر مجرد أشياء أخرى تعمل معًا، ولكننا نستطيع الإحالة عليه بوصفه كينونة مفردة. وعلى نحو مماثل، يمكن الحديث عن عصر النهضة، والكنيسة الكاثوليكية، والولايات المتحدة، فجميعها بناءات منطقية **تؤلّف** أشياء وحوادث متنوعة لا تثير أي إشكاليات.

النوع الثاني: البريطاني المتوسط

البريطاني المتوسط بناء منطقي بطريقة مختلفة. مثل بناء أدولف كويتليت المنطقي «الرجل المتوسط» *l'homme moyen*. في كتابه **حول الرجل** (*Sur l'homme*) (1835)، البريطاني المتوسط شخص تخييلي **وتجريد**، تشكّل من اعتبار كل الإحصائيات الخاصة بالبريطانيين وتحديد **المتوسط الوسيط**. ليس في الوسع التعامل مع البريطاني المتوسط على طريقة شبكة المعلومات الدولية أو الكنيسة الكاثوليكية؛ لكنه يظل بناءً منطقيًا، لأنه يمكن وصف حقائق حول البريطاني المتوسط عبر حقائق حول عدد كبير من الناس الحقيقيين، الذين لا يثير وجودهم أي إشكالية. وتسهيلًا، نستطيع الإحالة على هذا التجريد بوصفه كينونة مفردة، لكن تحري الدقة يلزمنا بألا نعتبره شيئًا مفردًا، بل بناءً منطقيًا لا يزعم أن يكون كينونةً حقيقية.

تعقيد: الكُلّانية والفردانية، والواقعية والاسمية

على الرغم من أن فكرة البناء المنطقي قد تبدو واضحةً ومباشرة تمامًا، فإن قليلًا من إعمال الفكر يبيّن أن طرحها يفتح حزمة مثيرة بوجه خاص من المشاكل. تتعلق المشكلة بالبناءات المنطقية من النمط الأول – بناءات التأليف وليس بناءات التجريد. ومثار القلق هنا هو أن كل أنواع الأشياء التي لا نعتبرها بناءات منطقية قد تكون كذلك، أو قد تُفهم على أنها كذلك. اعتبر الطاولة مثلًا. ألا يخبرنا العلم بأنه ليست هناك بالفعل كينونة مفردة بسيطة من هذا القبيل، وأن ما يوجد أساسًا مجرد ذرات (هي بدورها مجرد مجموعات من الجسيمات دون الذريّة)؟ وإذا كان العلم محقًّا في

هذا، أليست الطاولة بناءً منطقيًا؟

وفي حين أنه قد يكون من المناسب الحديث عن الطاولة كما لو أنها شيء مفرد، قد تكون مجرد مجموعة أشياء كثيرة أصغر حجمًا. أو لعلّ نظريات الذرات والكواركات بناءات منطقية اخترعناها لتفسير شيء أكثر أساسية: الأشياء التي تؤلّف عالم حياتنا المشترك والعادي. وقد نذهب إلى حد الاعتقاد بأن الكائن البشري أو «الشخص» هو بناءٌ منطقيٌ مؤلف من عدد لا يُحصى من الخلايا والعضويات التكافلية التي تؤلف كل واحد منا. وعلى نحو كهذا يغدو من الصعب عقد التمييز بين النظرية والأشياء السابقة التي تدور حولها- وربما لسبب وجيه.

وجزء من المسألة هنا ميتافيزيقي أيضا ويتعلق بما تعنيه كلمة «شيء»، فضلًا عن مسألة الكيفية التي ترتبط بها **الأجزاء بالكل**. كيف يتسنى لنا استخدام ألفاظ ومفاهيم كُليّة؟ وكيف يتسنى لنا الحديث والتفكير والكتابة حول الأنواع البيولوجية، والمجموعات، والفئات، والكليات أو المجاميع الأخرى؟ يجادل الفلاسفة **الواقعيون** بأن للكينونات الكلية وجود حقيقي، في حين يرى **الاسميون** أن الألفاظ الكلية مجرد كلمات نستخدمها للجمع بين أفراد لكنها لا تستلزم أي شيء يتجاوزها.

لنا أيضا أن نسأل: هل الكل مجرد مؤلّفات أو **حزم** من الأفراد الأساسيين (وهذا موقف يعرف بـ **الفردانية المنهجية**)، أو أن هناك ما هو أكثر ميتافيزيقيًا في الكل والمجموع من كونه مجرد تجميع لأفراد أكثر أساسية (**الكُلّانية المنهجية**؛ انظر 2.7 و4.22)؟ هل الفِرَق، والأسَر، والطبقات الاجتماعية، والحقب التاريخية، والأنواع الاجتماعية، والأمم، والجماعات الإثنية، والأجناس، إلخ. مجرد مجموع الأفراد الذين تؤلفهم؟ الحال أن السؤال عما يكون بناءً منطقيًا وعما لا يكون كذلك قد يكون مروِّعًا فلسفيًا.

انظر أيضًا:

2.9 الرد

2.12 تخييلات مفيدة

3.28 الحفاظ على الظواهر

4.24 كلي/عيني

7.3 الدور الهيرمينيوطيقي

قراءات

* Bertrand Russell (1912). *The Problems of Philosophy*

Bertrand Russell (1985). Logical atomism. In: *The Philosophy of Logical Atomism* (ed. D.F. Pears), 157–181

Michael Esfeld (2013). *Holism in Philosophy of Mind and Philosophy of Physics*

2.8 الأدائية وأفعال الكلام (Performativity and speech acts)

هب جان-بول استدان بضع مئات من الفرنكات من صديقه رينيه، ووعده بردّها لاحقًا. وحين ذهب رينيه ليستعيد دينه، رفض جان-بول، مبرّرًا رفضه بأنه لم يكن يعني ما يقول حين وعد بردّها. هل ثمة شيء خاطئ أخلاقيًا في تصرف رينيه، قد يكون سوء فهم للدلالة؟

أثار هذا السؤال تحديدًا عددًا من فلاسفة اللغة، وقد غيّرت تحقيقاتهم الطريقة التي يفكر بها كثيرون ليس فقط في اللغة والدلالة، بل في الهويّة البشرية، خصوصًا الهوية الجندرية. وكان فيلسوف أكسفورد جون ل. أوستن (1911-1960) أحد أولئك الفلاسفة. افتتن أوستن بلحظة في مسرحية يوريبيدس **هيبولوتس** (*Hippolytus*) التي تعود إلى القرن الخامس قبل الميلاد، تحاول فيها الشخصية الرئيسة تجنب إلزام ما بقول: «إن لساني أقسم، لكن قلبي... لم يفعل». لا تكمن المشكلة في استراتيجية هيبولوتس، وفق تحليل أوستن، في كونها لا أخلاقية فحسب، بل تتعلق أيضًا بسوء فهم للكيفية التي تُصاغ بها العديد من الإلزامات بشكل يحوز معنى منطقيًا. وضع «قلب» المرء، وحتى نيّاته، لا تشكل حسب أوستن نهاية القصة.

الدلالة، والفعل، والأداء

يعتبر كثيرون **دلالة** ما نقول كامنة في نوع من الأوضاع أو الأفعال الذهنية - شعور، أو قصد، أو فعل إرادة، أو خيار داخلي، أو شيء على شكل هالة يوجد في ذهن المتكلم مصاحَبًا بما يقول. وهذا حسب أوستن مجرد هراء، لأن دلالة الكثير من التعبيرات، بما فيها الوعد والقسم، إنما تنوجد في **فعل نطقها نفسه** عبر ما يسميه بـ **الأفعال الإنطاقية**. ومتأسّيًا بأوستن، يصف جون سيرل هذه المنطوقات بـ«**أفعال الكلام**» (1969).

وحسب تحليل سيرل وأوستن، في حالة الإعلان عن الزواج، والحكم بإدانة المُدّعى عليه، وتعميد السفن، والإعلان عن بيع شيء في مزاد، والتعاقد، والوعد، لا يكفي أن تريد أو تقصد أو تعتقد أن شيئًا ما حدث، بل يجب القيام **بأداء** ما، والدلالة إنما تنتج في هذا الأداء -الذي يسميه أوستن **القولة الأدائية**. اسم الكتاب الذي جُمعت فيه المحاضرات التي ألقاها أوستن في هذا الموضوع يخبرنا بالقصة - **كيف تنجز الأشياء بالكلمات** (*How to Do Things with Words*) (1962)، حيث التركيز على **الإنجاز**.

ولكي ينجح فعل الكلام في تأدية مهمته، يجب أن يُنجز في الظروف المناسبة، ووفق قواعد ومعايير متفق عليها. التالي يوضح المقصود من هذا. ثمة مشهد في الكوميديا الرومانسية **العروس المزيفة** (*Decoy Bride*) (2011) يقام فيه حفل زفاف مزيف. يعتقد القسيس أنه يعقد قران الزوجين اللذين يقفان أمامه. العريس ينوي زواج المرأة المذكورة في عقد الزواج؛ لكن العروس (التي قامت بدورها الفنانة الكوميدية كيلي مكدونالد)، دون علم العريس والقسيس، ليست العروس الحقيقية، وعلى الرغم من نيّات كل منهما فإن الزواج لم يحدث.

وعلى نحو مماثل، العقود والوعود التي تحدث في المسرحيات أو الأفلام ليست ملزمة. الممثل الذي يقوم بدور فاوست في أي عرض لدراما غوته (1808) لم يبع نفسه للشيطان. وقد لاحظ الفلاسفة أن ما يُنتِج الدلالة ليست نوايا الممثلين الذاتية في مواقف من هذا القبيل، بل الطريقة الموضوعية التي تؤدى بها القولات. قد لا تنوي البِرّ بوعد، أو الالتزام بعقد، ولكن إذا حدث الوعد أو أُبرم العقد بطريقة مناسبة، فإنه يصبح ملزمًا لك. وحسب **فلاسفة اللغة السارية** الذين تأسّوا بأوستن -ستنانلي كافيل مثلا - فإن هذا يسري بوجه عام على اللغة التي تحوز دلالة.

الجندر والهوية

في الآونة الأخيرة، بسط كثيرون تحليل أوستن بحيث يفسر الطريقة التي تنتج بها الهويات البشرية. في كتاب جوديث بتلر **عناء الجندر** (*Gender Trouble*) (1999/1990)، مثلًا، ليست طريقتنا في الكلام، أو المشي، أو اللباس، أو التزين هي التي تعبّر عن هوياتنا الجندرية سابقة الوجود (نمطيًا، ذكر أو أنثى)، بل أداؤنا هو الذي يخلق ويعزز هذه الهويات. إننا لا نعبّر عن هوياتنا بل نؤديها. وهذه الطريقة في فهم الجندر إنما تضيف وجهًا آخر للملاحظة الشهيرة التي أدلت بها الوجودية سيمون دي بوفوار في كتابها **الجنس الثاني** (*Second Gender*) (1949) أن «المرء لا يولد امرأة، بل يصبح امرأة».

منذ ولادة الطفل وإعلان أحدهم (أو بالأحرى تأديته فعلًا كلاميًا بإعلان) «إنها بنت»، حتى تبدأ شبكة هائلة من الأفعال الأدائية، يحمل كثير منها فحوى اجتماعيًا وسياسيًا. الضمائر (النحوية) تُستخدم، ونُطق كل ضمير تعميدٌ لجندر. الشَّعر يزيَّن، والحلي تلبس، والأجساد تصنَّف بشكل متكرر في الرقصات، وحجرات الدرس، والمراحيض، والمحلات، والمستشفيات، والعمليات العسكرية، والوظائف، وقاعات المحاكم - وفي كل مرةٍ تفعيلٌ أدائي للجندر.

وحسب التحليلات الأدائية، ليست هذه التفعيلات (مجرد) تسليم بحقائق بيولوجية سابقة، بل خلق وإعادة خلق لحقائق اجتماعية، ونفسية، وشخصية وسياسية، وما إلى ذلك. وهذه الحقائق الأدائية لا تحدث مرة واحدة فحسب، بل تتكرر وتتواتر. الراهن أن نجاحها الأدائي يتوقف على تكرارها.

الإمبراطور لا يرتدي ملابس؟

هل يمكن فهم أبعاد أخرى للعالم أدائيًا؟ هل العِرق أدائي؟ هل تُفعَّل الأسواق الاقتصادية، والأديان، والتشكيلات السياسية، وربما حتى الواقعيات المادية بسُبُل أدائية؟

يتهم النقاد النظرية الأدائية بأنها تتغاضى عن الآثار المقيِّدة والمحدِّدة للحقائق المادية. فتمامًا كما أننا لا نستطيع أن نصنع حقيبةً حريرية من

أذن خنزير بمجرد قول إنها كذلك، لا نستطيع أن نخلق من الفتاة ولدًا. ذلك أن التصرف كما لو أن شيئًا ما حقيقي، كما تذكّرنا حكاية ملابس الإمبراطور الجديدة، لا يجعله حقيقيًا. ومن جهة أخرى، لعلّ مُنظّري الأدائية قد أوضحوا سُبُلًا يكون فيها التمثيل كافيًا. ففي النهاية، يمكن خلق إمبراطور بفعل تتويج مناسب، حتى لو كانت ملابسه تتطلب نسيجًا ماديًا يحيكه حائك نزيه. ولهذا لنا أن نسأل، هل الهوية أشبه بأن يكون المرء إمبراطورًا أو أشبه باللباس المادي؟

أداءات أحرار الجنس والأداءات المُشوّشة

وعلى أي حال، كون الهويات الجندرية والسياسية تفهم بوصفها أدائية إنما يفتح الطريق لتغييرها وحتى تشويهها. ولأن الأبعاد الأدائية في حياتنا تتوقف على أداءات، فإنه يمكن تغييرها بتغيير شروط الأداء. ولأنه يلزم أن تتكرر الأداءات، فإن كل أداء جديد يسنح فرصةً لتعديل النص أو تعديل دلالته على الأقل، ربما عبر القيام به بطرق جديدة، أو تغيير دلالته عبر أساليب السخرية، والاستخفاف، والمبالغة، أو حتى بالكف عن الأداء كليًا. لقد وصفت نظريةُ أحرار الجنس السبل العديدة التي يمكن بها تعديل الجندر أو تغييره. جنس الزواج المثلي، وعروض ممثلين رجال يرتدون أزياء نسائية، واستخدامات جديدة للضمائر، والمراحيض المشتركة، والجنس المتعدي للجندر، وجراحات إعادة تحديد الجنس، وتعديلات جسدية أخرى، والأندروجيني (الخصائص الجنسية المختلطة)، وتبادل اللباس، تُحدِث اضطرابًا في الجندر وتشوّش عليه. ولعلها تفتح مجالًا لسبلٍ جديدة في تأدية أجسادنا وتأدية أنفسنا.

انظر أيضًا:

4.21 معنى/إحالة

5.7 قانون التماهي عند ليبنتز

6.4 النقد النسوي والجندري

قراءات

Jacques Derrida (1971). Signature event context. In: *Marges de la philosophie* (1972)

Stanley Cavell (1976/2002). *Must We Mean What We Say?*

Paul DeMan (1979). *Allegories of Reading*

* James Loxley (2007). *Performativity*

2.9 الرد (Reduction)

لا يتضح متى تَعرّض مصطلح «نصير الردّية» إلى سوء الاستخدام، ولكن في الخطاب العام على أقل تقدير، يبدو أن هذا هو المآل الذي انتهى إليه. إنه يُعتبر شخصًا يُحلّل ما هو كُلّي، ومُركّب، ودقيق، ومتطور، إلى شيء يسرف في البساطة، وعقيم، وخاو. ومثل هذا أنه يردُّ شبكة الدافعية البشرية المركبة إلى غريزة البقاء الداروينية أو التعبير الفرويدي عن رغابٍ مقموعة. وبهذا التأويل، نَصيرُ الردّية هو المُبسّط الفج.

غير أنه من غير المنصف رفض الردّية تأسيسًا على هذه الصور الكاريكاتيرية، فهي عملية فعّالة فلسفيًا أجدر بالاحترام مما يقر نُقّادها. إنها ببساط عملية تفسير نوع من الظواهر عبر الظواهر الأكثر أساسيةً وبساطةً التي تؤسس لها ولظواهر أخرى.

الماء المُبسّط

والردّية أداة لا غنى للعلم عنها. فكما تعلّم كل منا في المدرسة، لفهم السبب الذي يجعل الماء يغلي في درجة حرارة 100°، يلزمنا فهم ما يحدث على المستوى الجزيئي – تضاعف حركة جزيئات H_2O. هذا مثل نموذجي لعمل الردّية، حيث ظاهرة غليان الماء تُفسّر عبر ظاهرة الحركة الجزيئية الأبسط والأكثر أساسية. وهي أبسط ليس بمعنى أسهل على الفهم، بل لكونها تصف ما يحدث لكثير من **الأجزاء** التي تؤلف **الكل** الأكثر تركيبًا. إن الكثير (الظواهر) يُفسّر بالواحد (المبدأ).

فضلًا عن ذلك، فإن الحركة الجزيئية أبسط لأنها لا تُفسّر فحسب غليان الماء بل تُفسّر أيضًا سلوك **الكثير** من الظواهر المتعلقة بالمواد الصلبة، والغازات والسوائل - كتغير الضغط في غاز الكلورين في المستودعات، وتمدد الجسور الخرسانية حين ترتفع حرارتها. لاحظ أيضًا أن الحركة الجزيئية تُفهم بشكل أكثر **أساسية** هنا لأنها تفسر السبب الذي يجعل الماء يغلي، وليس العكس. ما يقوم بالتفسير هو المُكوِّن الأكثر أساسية.

تطبيق في الفلسفة

حققت الردّية نجاحًا هائلًا في العلم؛ ولكن ماذا عن الفلسفة؟ توجد العديد من المسائل الفلسفية الكبرى التي طُرحت لها حلول ردّية، ومن بينها مسألة ما إذا كان بالمقدور ردّ الذهن إلى الدماغ (4.15). ومن ضمن المجالات الخصبة الأخرى للرّدّية مسألة ماهية المعرفة. يبدو أن المعرفة تختلف عن مجرد الاعتقاد، لكن مفهوم المعرفة نفسه لا يبدو دقيقًا بما يكفي للكشف عن طبيعة هذا الاختلاف (4.4). وثمة تصور ردّي في المعرفة يقر أنها اعتقاد صادق مُبرَّر. هنا يُفسَّر مفهوم المعرفة الهلامي عبر ثلاثة ملامح مُكوِّنة أكثر بساطة: المعرفة تؤلف **اعتقادًا مبررًا وصادقًا**. ويمكن لنصير الرّدّية أن يطرح تصورات رَدّية أخرى لما يتألف منه كل من التبرير والاعتقاد والصدق -وقد يَردُّ العوامل الثلاثة إلى عاملين أو عامل واحد.

الكثير والواحد

غالبًا ما يقال إن الفلسفة والعلم قد بدءا في لحظة رَدّية - إقرار طاليس الميلطي (ح.620-ح.555 ق.م.) الشهير «الكل ماء». وتكمن عبقرية زعم طاليس في كونه يَردُّ الكثرة الهائلة في الظواهر الطبيعية (أوراق شجر، حيوانات، صخر، سحب، صدفات، نار، شعر، إلخ) إلى مبدأ مفرد - ما أسماها اليونانيون القدماء **آرش** *(arch)*. وبصرف النظر عما إذا كان هذا الملمح الرّدّي قد ظهر في فلسفة طاليس، أو في تفسير نيوتن لأنواع الحركة المتعددة في الكون بثلاثة قوانين، أو في قوانين علم الاقتصاد الخاصة بالعرض والطلب، فإنه ملمح أساسي للفلسفة والعلم.

الإثيقا

ويمكن العثور على تصورات رَدّية في الإثيقا (علم الأخلاق). ذلك أن «الخير»، مثل «المعرفة»، مفهوم لا يعتبره كثيرون مُفسّرًا لذاته، وقد عني قدرٌ كبير من الفلسفة الأخلاقية بأمر تفسيره. لدينا فكرة ما عن الخيرية، ولكن يبدو أن هناك براحًا للاختلاف بين مستخدمين مقتدرين لهذه الكلمة بخصوص ما تعنيه حقيقة. وقد يفسرها تصورٌ رَدّي عبر عوامل أكثر بساطة وأساسية. وهكذا نجد أن التصور اللّذي النفعي رَدّي أساسًا لأنه يفسر الخيرية عبر ما يزيد المتعة ويخفف المعاناة والألم. وهذا التصور أبسط من الخيرية، لأنه أوضح دلالة. ذلك أن في عبارة «زيادة المتعة» دقة يفتقر إليها التعبير «كونُ الشيء خيّرًا» في استخداماته المتنوعة؛ كما أنها تؤمّن تفسيرًا لما يجعل الأشياء الخَيّرة خيّرة، لأننا نستطيع جميعًا أن نرى بسهولة السبب الذي يجعل المتعة شيئًا جيدًا والألم شيئًا رديئًا.

معارضة اللغة السارية

من المؤكد أن للرَدّية أصل جيّد في الفلسفة، غير أنه لا يصعب أيضًا تَفهُّم السبب الذي يجعل البعض يعارضونها. إنه لا يتضح إطلاقًا لماذا يشكل حلُّ المسائل الفلسفية رَدّيًا أفضل حل لها، فقد لا نستطيع مثلًا تحديد ما تدل عليه كلمة «يُعرَف» شيئًا ما عبر تحليل المفهوم إلى مكوناته الأكثر بساطة.

وكان فتغنشتاين وفلاسفة اللغة السارية من أمثال الأستاذ في أكسفورد جي.ل. أوستن (1911-1960) قد جادلوا بأنه يجب علينا فهم كلمات من قبيل «معرفة» عبر السبل التي تُوظّف بها محليًا وسياقيًا في جماعات بعينها – متنوعة على نحو لايقبل الرَدّ - من مستخدمي اللغة الذين يحسنون استخدامها. ولهذا فإنك لا تستطيع وصف وظيفة أي كلمة بعينها بأسلوب رَدّي. تستطيع أن تحدد ملامح عامة متواترة في استخدام الكلمة في سياقات متنوعة، قد تكون بعضها أقل أساسية. ولكن لا تتوقع أن تكون قادرًا على اختزال الاستخدامات الكثيرة المفيدة للكلمة إلى قائمة كليّة ومتناهية من الشروط المحددة. وإذا فعلت ذلك، سوف تفقد بعض دلالة «المعرفة»، وسوف تفرض تعريفًا بعينه على سياقات لا موضع له فيها – باختصار، سوف تفشل في «الحفاظ على الظواهر» (انظر 3.23) وتمارس نوعًا من العنف المفهومي (قد يرتبط بعنف مادي؛ انظر 4.24).

ومن المعروف أن فتغنشتاين قد جادل بأن الكثير من استخدامات كلمة «لعبة» لا تقبل تعريفًا مفردًا (*Philosophical Investigations*, §65).

أداة كشفية

الأمر المهم هو أنك لا تحتاج دائمًا للاختيار بين المقاربات الرّدّية والمقاربات غير الرّدّية. وبيان ذلك أنك تستطيع مثلًا استخدام الرّدّية **كأداة كشفية**. وفي هذه الحالة، سوف تقوم بالرّدّ ليس لأنك تعتقد بأنه يمكن فهم الظواهر المُفسّرة بشكل كامل عبر اختزالها إلى شيء أبسط، بل لأن عملية التفسير الرّدّي تكشف عن أشياء مهمة قد تفيد من معرفتها.

ولهذا، وحتى نعود لمثل المعرفة بوصفها اعتقادًا مبررًا صادقًا، تستطيع رفض فكرة إمكان تأمين تصور كامل لماهية المعرفة بمثل هذا التحليل الرّدّي. لكنك تستطيع قبول أن محاولة القيام بعملية رَدّ تكشف عن أهمية فكرتي التبرير والصدق لمفهوم المعرفة، وربما عن كون الاعتقاد عاملًا لا غنى عنه. هذا ما نعنيه من استخدام الرّدّية كأداة كشفية – إنها أداة تستخدم بسبب ما تستطيع الكشف عنه، وليست عملية تستلزم بنيتها بالضرورة شيئًا عن طبيعة الأشياء.

انظر أيضًا:

1.10 التعريفات

3.13 المعايير

5.8 شفرة أوكام

قراءات

Ernest Nagel (1961). *The Structure of Science*

C.A. Hooker (1981). Toward a general theory of reduction. *Dialogue* 20, Parts 1–3

* Richard H. Jones (2000). *Reductionism and the Fullness of Reality*

2.10 التمثيل (Representation)

يُمضي الفلاسفة وقتًا طويلًا في التفكير حول الأشياء. ولكن ما الذي يعنيه التفكير **حول** الأشياء؟ من بين أساليب الفلاسفة - وحتى العلماء، والرسامين، والشعراء - في تصور حولية عملهم أسلوب **التمثيل**. وهكذا يقال إن النظريات تُمثّل العالم المادي (فيزياء نيوتن مثلًا)، وإن الرسم يمثل شخصًا ما (رسومات غلبرت ستيوارت لجورج واشنطن مثلًا)، أو واقعة ما (لوحة **لا بريمافيرا** *La Primavera* لساندرو بوتيسلي التي تمثل الربيع مثلًا)، أو حتى فكرة مجردة (لوحة **زُحل يكتشف ابنه** *Saturn Devouring His Son* التي تمثل الزمان مثلًا). وقد يقال إن قطعة موسيقية أو عبارةً ما تمثل الحب، أو الشفقة، أو الكرب، أو الفرح، كما في اللحظة الأخيرة من سيمفونية بيتهوفن التاسعة.

ولكن ما الذي يعنيه «تمثيل شيء ما»؟ إن قانون الجاذبية ليس الجاذبية نفسها وليس ثقيلًا بوجه خاص. وفكرة الشر ليست هي نفسها خاطئة أخلاقيًا. وعبارة «فطيرة اليقطين» لا تشبه، وليس لها إحساس أو طعم فطيرة اليقطين. وعادة ما نستخدم كلمات وأفكارًا للإحالة على أشياء تتجاوزها وتختلف عنها كليًّا. فكيف يكون هذا؟

والتمثيل العلمي، والنظري بوجه أعم، موضع اهتمام خاص لدى الفلاسفة، ربما لأن النشاط الفلسفي نفسه نظري إلى حد كبير. وليس من قبيل المصادفة أن كلمة ‘theory’ «نظرية» الإنجليزية مشتقة من الكلمة اليونانية *theoria* التي هي أيضًا جِذر الكلمة الإنجليزية الحديث ‘theatre’ «مسرح». ذلك أن التنظير عند الفلاسفة اليونانيين القدماء، مثل أرسطو في الكتاب العاشر من **الأخلاق إلى نيقوماخوس** (*Nicomachean Ethics*)، هو أن تعتبر أو ترى الحق والواقع بنظرة المُفكّر.

مرآة الطبيعة

حسب الكثير من التصورات، الذهن أو النظرية التي يتصورها **يناظر** أو **يعكس** بطريقة ما موضوعه. باختصار يلزم أن يُمثِّل (re-present) (أي تعيد عرض) التمثيلُ ما يمثله بطريقة تحافظ على التطابق بين الاثنين. وبطريقة ما يرجع هذا الأسلوب في تفسير التمثيل إلى أفلاطون، الذي

يعتبر الظواهر صورًا أو نسخًا لواقع أسمى (*Republic*, 509d–511e; *Phaedrus*, 78b–84b). بل إنه يرجع إلى قبل ذلك، إلى إمبيدوقليس والذريين من أمثال ديمقريطس الذي يفسر الإدراك بأنه استقبال الذهن لأفلام ذرات تنتج صورًا (*eidola*) للأشياء التي تعرضها.

ولهذا أصبحت النظرية الفلسفية والعلمية، في استعارة افتتن بها الفيلسوف رتشارد رورتي، توصفان بشكل سائد بأنهما «مرآة الطبيعة». وعلى نحو مشابه، اعتاد فلاسفة الذهن وعلماء النفس على تصور الدماغ أو الذهن على أنه معني بشكل محوري بتوليد تمثيلات ذهنية للعالم والآخرين. وفي العالم السياسي، عادة ما ينتخب الناس ممثلين يعتبرونهم بطريقة ما ممثلين في تشريعهم إرادة أو رغاب أو مصالح المنتخِبين.

تطابق المحتوى

يعتبر تصوُّر ديفيد هيوم للتمثيل أفكارَ الذهن نُسخًا من خبرات إدراكية (*A Treatise of Human Nature*, 1.1.1)، وحسب بعض التصورات يشارك التمثيل بطريقة ما محتوى ما يمثله. ومثل هذا أنه يلزم فكرة «الأحمر» أن تكون بمعنى ما حمراء تُختبر بوصفها حمراء. غير أن هذا التصور ضيق أكثر مما يجب بل ويفتقر إلى الوجاهة لأن هناك العديد من صور التمثيل التي لا يبدو أنها تشارك في المحتوى. ومثل هذا أنه في حين أن الوردة تبعث رائحةً زكية أيًا كان اسمها، فإن كلمة «وردة» نفسها لا تبعث أي رائحة، وحتى الأعمى قد يستخدم كلمات الألوان، «أحمر» مثلًا.

تطابق صوري أو بنيوي

وحسب أرسطو، في حين أن الذهن لا يستطيع أن يستقبل الأشياء الفعلية التي يدركها ويتصورها، فإنه يستقبل ما يسميه «صورها» (*De Anima*, 2.12). وهكذا فإن رائحة الورود الفعلية لا تصبح مكوّنًا ضمن مكوّنات نظرياتنا في الورود، ولكن الصور الأساسية للورود تصبح كذلك. وبعد الفِيْتَين جادل برترند رسل (*'On Dènotinf'*, 1905) ولودفيغ فتغنشتاين (*Tractatus Logico-Philosophicus*, 1921) على منوال مشابه بأنه في حين لا يتشارك الفكر واللغة في الخصائص الحسية أو المادية

التي تختص بها مواضيعهما، يلزم أن يكون هناك تطابق بين **صورهما المنطقية** أو **بُناهما المنطقية**. ولهذا فإن الشيء يمثل شيئًا آخر حين تقوم علاقة **تَشاكُلٍ** (تماثل في الشكل) مع ما يمثله – أي حين تطابق أو تُصَوّر صورةُ التمثيل تمامًا صورةَ ما تمثله.

القصد والفعل

حسن، ولكن ما الذي يحدد ما إذا كان هناك بالفعل تطابق في المحتوى أو الصورة بين المُمثَّل والتمثيل؟ يشير نقاد من أمثال رورتي إلى العديد من الإشكاليات التي تواجه تصور التمثيل على أنه مادة أو مطابقة أو مرآة، وهذه واحدة منها. وهناك من اقترح إمكان صياغة **قواعد** أو **معايير** مطابقة متنوعة تردُّ على هذا النقد. ولكن القواعد يلزم تطبيقها، كما يلزم صياغة أحكام بخصوص ما إذا كانت المعايير مستوفاة. وقد استبين أنه يصعب تمامًا تحديد ما إذا كان التمثيل يطابق شيئًا يتجاوزه، وكما يصعب تحديد الكيفية التي يطابقه بها.

وحسب بعض الفلاسفة، من الضروري تضمين **القصدية** في أي تفسير مناسب للتمثيل، بحيث يلزم أن يُقصد من التمثيل أن يُمثّل شيئًا آخر. ففي النهاية، قد يشبه تشكيلٌ للشحب في السماء إلى حد كبير وجه جورج واشنطن، لكن هذا التطابق في الملامح والبُنى محض مصادفة ولا يشكل من ثمّ تمثيلًا على النحو الذي يمثَّل به واشنطن في لوحات غلبرت ستيوارت. وهناك الكثير من الأشياء التي تشبه أشياء أخرى لكنها ليست تمثيلات لها. ثم إن التمثيل لا يسير، إذا صح هذا التعبير، إلا في اتجاه واحد. إنه على حد تعبير المناطقة علاقة **لاتماثلية** (فالخريطة تمثل المنطقة، لكن المنطقة لا تمثل الخريطة)؛ في حين أن التشابه والتطابق علاقتان **تماثليتان**؛ فهما يسيران في الاتجاهين (كل من الخريطة والمنطقة التي تصورها يشبه الآخر).

ويبدو أن القصد يفسر هذه الفروق ويجب من ثمّ أن يكون التعبير مقصودًا **بوصفه** تمثيلًا من قبل شخص ما يهدف إلى التمثيل. ويمكن أن نجادل بأنه ينبغي أن يكون المرء قادرًا قصديًا على تأويل أو **قراءة** التعبير بشكل مناسب **على أنه** تمثيل. ففي النهاية، قد يرسم المرء شيئًا يقصد منه أن يكون خريطة تُمثِّل الطريق إلى كنز مدفون، ولكن إذا كان هذا الرسم

خاطئًا تمامًا، أو غير مناسب للمهمة بحيث لا يستطيع أحد أن يعتبره خريطة، سوف تصعب رؤية لماذا يجب أن يُعدّ أصلًا تمثيلًا لأي شيء. قد يقصد المرء أن يكون تعبيرٌ ما تمثيلًا لشيء آخر، لكنه يفشل ببساطة في تحقيق مراده.

مقاربات براغماتية ووظيفية

ولعل هناك مفتاحًا في هذا لفهم التمثيل دون الركون إلى أفكار إشكالية مثل التطابق، والتشابه، والتناظر. بتبني مقاربة **براغماتية**، قد نقول إن شيئًا ما يمثل شيئًا آخر حين يُستخدم أو يوظَّف بالطريقة الصحيحة. وهكذا يمثل الشكلُ الذي يرسمه الشُرطي حين يكون ناجحًا في التعرف إلى المجرم؛ وتمثل النظرية حين تُمكّن الناس من التفاعل بشكل فعّال مع العالم الذي تمثله؛ وتمثل النظريات العلمية بشكل صحيح حين تكون مفيدة في تطوير تقنيات فعّالة تعالج المرضى، وتحقق أهدافًا عسكرية، وتنقلنا عبر الفضاء والزمان، وربما تمكننا من العثور على كنوز مفقودة. ووفق هذا، التمثيل، على الأقل بشكل منعزل، ليس وضعًا ماديًا، ولا قصديًّا، ولا منطقيًّا، بل مرتبط بشكل وثيق بأنشطة أو ممارسات بشرية محدَّدة تمامًا؛ وقد يختلف معيار نجاح التمثيل وفشله وفقًا على سياقات هذه الأنشطة والممارسات المختلفة.

وبطبيعة الحال، فإن الاستعاضة عن التطابق والتشابه بالفعل والممارسة يثير سؤالًا أكثر جذرية: هل نحتاج إلى فكرة التمثيل أصلًا لفهم تنظيرنا، وعملياتنا الذهنية، وديمقراطياتنا؟ وكيف يكون شكل العلم والفلسفة في حال الاستغناء عنه؟

انظر أيضًا:

1.10 التعريفات

2.7 البناءات المنطقية

4.21 معنى/إحالة

قراءات

* Richard Rorty (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*

Bas van Frassen (2008). Scientific Representation: Paradoxes of Perspective Mauricio Suárez (2010). *Scientific representation. Philosophy Compass* 5: 91–101 *

Richard Rorty (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*

Bas van Frassen (2008). *Scientific Representation: Paradoxes of Perspective*

Mauricio Suárez (2010). Scientific representation. *Philosophy Compass* 5: 91–101

2.11 التجارب الفكرية (Thought experiments)

ثمة حرب طويلة الأمد في الفلسفة بين من يرون أن هناك استمرارية مهمة بين الفلسفة والعلم، ومن يرون أن الفلسفة شكل مختلف تمامًا من البحث. وحين يعبّر عن هذا التقسيم بهذا الشكل، يسهل تخيُّل أن لديك من جهة فلاسفة علميين، عنيدين، وجافين، ولديك من جهة أخرى فلاسفة فنانين، مبدعين، وشعراء. غير أن الاثنين يعوّلان كثيرًا على **التجارب الفكرية التخييلية**، وهجين علمي-أدبي مثير.

يستخدم الفلاسفة التخييلات في قياسات المماثلة (2.4) وفي مضخات الحدس (2.6)، لكنهم يستخدمون التجارب الفكرية بشكل قوي ولافت. والتجارب الفكرية سميت بهذا الاسم المناسب لأن هدفها أن تحاكي في الفكر، بدلًا من العمل، منهجَ التجريب العلمي.

المنهج التجريبي

من المفيد أن نبدأ بالتفكير فيما يحدث في التجربة العلمية القياسية. تخيّر مُجَرِّبًا يرغب في معرفة الكيفية التي تبيّض بها مادة تنظيف غسيلٍ بعينها. في الاستخدام العادي، هناك العديد من العوامل التي قد تجعل

المُنظِّف يعمل بطريقة بعينها. وتشمل هذه مكوناته النشطة، ونوع وحرارة الماء الذي يذوب فيه، والمادة المنظِّفة، وآلة التنظيف -إذا كانت تستخدم- في الغسيل. ويلزم أي تجربةِ تأمُلٍ في اكتشاف ما يُسبِّب التنظيف أن تصمم بحيث تضمن عزل العوامل الحاسمة بشكل مناسب عن المُتغيِّرات الأخرى. ومثل هذا، إذا كانت الفرضية تقول إن الكلورين هو الذي يسبب التبيّيض، يجب أن تثبت التجربة أنه إذا **ظلت سائر العوامل على حالها** فإن حضور أو غياب الكلورين سوف يحدد ما إذا كان منظف الغسيل يُبيِّض.

بتعبير بسيط، غاية التجربة العلمية هي **عزل المتغيرات الحاسمة** – أي المتغيرات التي تسبب في حال حضورها نتيجة بعينها، لا تحدث في غيابها (4.6).

والتجارب الفكرية مؤسَّسة على المبدأ نفسه. والفرق هو أنه لا حاجة أو يستحيل، لأي سبب كان، عزل المتغيرات المُختبرة في التجربة الفكرية خارج التفكير فيها بهذه الطريقة. وما يحدث هو أن المتغيرات تُغيَّر على مستوى المفهوم أو في الخيال.

العوالم الممكنة وتوأم الأرض

تتضمن التجارب الفكرية الأكثر غرابة **عوالم ممكنة**. ولعل أشهر حجة تركن إلى عالَم ممكن هي حجة هيلري بتنام (1926-) حول الدلالة والإحالة. يطلب منا بتنام تخيّل عالم ممكن يسميه «توأم الأرض». في توأم الأرض، كل شيء شبيه بنظيره في الأرض، ففيها بشر يأكلون، ويشربون، ويستمعون إلى أغاني المطربة بيونسي، ويلعبون كرة القدم. غير أن هناك فرقًا واحدًا: ما يسميه سكانها «ماء» ليس H2O، بل مركب كيميائي مختلف (سمّه س ص ع).

يقول البعض، إذا كانت تبدو كبطّة، وتمشي كبطة، ويصدر عنها صوت كصوت البطة، فإنها بطة. ولكن بتنام يجادل بأنه بصرف النظر عما يكونه (س ص ع) من منظورنا، فإنه ليس ماءً. ما نسميه ماءً H2O، و(س ص ع) ليس H2O. ولهذا، على الرغم من أنه قد يكون لدى كل كوكب سوائل منعشة وصافية يسميها سكانه ماءً ويعملان بالطرق نفسها، فإن ماء توأم الأرض ليس ماء الأرض. النتيجة: كون شيئين (أ) يعملان بالطرق نفسها و(2) يعاملان بالطريقة نفسها في اللغة، لا يعني بالضرورة أنهما يدلّان على المادة نفسها (قارن قانون التماهي لدى ليبنتز، 5.7).

مزاوجة الكون المفهومي

حجة بتنام مثيرة ويمكن نقاشها بمزيد من التفصيل. ولكننا مهتمون هنا فحسب بالكيفية التي استُخدمت بها فكرة العالم الممكن في الحجة. إن التجربة الفكرية تُغيّر متغيّرًا واحدًا في العالم الواقع - بحيث إن المركب الكيميائي الذي يعمل مثل الماء ليس H2O - ثم تُعاين عواقب ذلك على دلالة كلمة «ماء».

العلماء أيضًا يستخدمون التجارب الفكرية، وقد استخدمها آينشتاين مثلًا في تطوير نظرياته في النسبية. غير أن الفرق المعتاد بين التجارب الفكرية في العلم والفلسفة هو أنها قد تقود في العلم إلى تجريب مادي. أما في حالة الفلاسفة، فلا حاجة في معظم الأحوال للتجريب المادي لأن ما يتقصونه ليس منطقة في الكون المادي بل الكون المفهومي. وغالبًا ما يكفي الحجاج بخصوص ما تُفضي إليه التجارب الفكرية لتوضيح المفاهيم وفهمها.

وقد جادل البعض بأن مبلغ ما تقوم به التجارب الفكرية هو اختبار الأحداس (2.6)، وأنها أسلوب في ممارسة الفلسفة غير جدير بالثقة وغير كاف. وعلى الرغم من هذه الشكوك حول التجارب الفكرية كأداة حجاجية، فإنها تظل تبهر، وتثير، وتجذب الفلاسفة بشكل لا تستطيعه سوى قلة من المناهج الفلسفية.

انظر أيضًا:

2.6 مضخات الحدس

2.12 التخييلات المفيدة

4.13 الداخلانية/الخارجانية

7.7 إمكان/استحالة

قراءات

Hilary Putnam (1973). Meaning and reference. *Journal of Philosophy* 70(19): 699–711

I. Miller (1999). Einstein's first steps toward general relativity: gedanken experiments and axiomatics. *Physics in Perspective* 1(1): 85–104

* Julian Baggini (2006). *The Pig that Wants to Be Eaten*

* Theodore Schick and Lewis Vaughn (2012), *Doing Philosophy: An Introduction through Thought Experiments*. 5th edn

M.T. Stuart, Y. Fehige, and J.R. Brown (eds) (2017). *The Routledge Companion to Thought Experiments*

* Peg Tittle (2017). *What If ... Collected Thought Experiments in Philosophy*

2.12 التخييلات المفيدة (Useful fictions)

ابحث في تاريخ الفلسفة وسوف تجد أشخاصًا مهمين وأدوات مهمة. لقد تحدث جان-جاك روسو (1712-1778) عن «العقد الاجتماعي»، وهو اتفاق يُمكّن الجميع من العيش معًا. وعرض علينا جون رولز (1921-) «اللاحظ المثالي»، الذي يصمم التدابير السياسية في العالم من خلف «حجاب الجهل»، دون أن يدري الموضع الذي يشغله في المجتمع. أما فريدريك فيلهلم نيتشه (1844-1900) فوصف السوبرمان (*Übermensch*) العجيب (فائق البشرية)، الذي سوف ينتصر على الثقافة العدمية.

مختلف عن معظم التجارب الفكرية

يمكن اعتبار التخييلات المفيدة نوعًا من التجارب الفكرية (2.11)، ولكنها تتمتع بما يكفي من الملامح المميزة للاعتراف بها بذاتها. التجربة الفكرية بوجه عام وسيلة لغاية، بمعنى أنه قد يُركن إليها بوصفها جزءًا

من حجة، وما أن تبلغ الحجة نتيجتها، حتى ينتقل المُجرّب إلى شيء آخر. غير أن الكثير من التخييلات المفيدة تقضي أوطارًا تتجاوز ذلك.

اعتبر مُلاحظ رولز المثالي – وهو أداة مرتبطة بـ«المشاهد المحايد» عند آدم سميث (1723-1790) (*The Theory of Moral Sentiments*, 1759). بيت قصيد هذه الشخصية التخييلية هو أننا نحتاج كي نصمم مجتمعًا عادلًا تبنّي منظور ملاحِظ مثالي. ويطرح رولز حججًا على هذا. إذا قبلنا هذه الحجج، وجب علينا، حين نتخذ قرارات في مسألة حاسمة تتعلق بما يكون عادلًا، العودة باستمرار إلى المُلاحظ المثالي. ومثل ذلك، إذا تبنّى شخص ما مسارًا رولزيًا ورغب في معرفة ما إذا كان يجب على الولايات المتحدة أن تزيد نفقاتها على الأمن الاجتماعي، فعليه أن يسأل: «ماذا كان للملاحظ المثالي أن يقول؟». باختصار قيام التخييل المفيد بعمله يتوقف على الحفاظ عليه في شكله الصحيح.

ويمكن قول أشياء شبيهة عن العقد الاجتماعي. إذا قبلت، في سياق تقرير ما إذا كان لدى الدولة مبرر في التصرف بطريقة بعينها إزاء مواطنيها، أن هناك عقدًا اجتماعيًا ضمنيًا وأن هناك حاجة له، يجب عليك أن تعتبر ما إذا كان مثل هذا التصرف مجازًا في العقد. وكما هو الشأن مع المحامي، ثمة حاجة إلى استشارة مواد العقد المتخيّل لمعرفة ما إذا كان تعرض للانتهاك.

وفي القانون غالبًا ما يُطلب من المُحَلّفين في قضايا متنوعة اعتبار ما كان لـ «الشخص العاقل» أن يفعل في الظروف المعنية. ومثل هذا، في محاكمة ضابط الشرطة جيرونيمو يانز، المتهم بجريمة قتل فيلاندو كاستيل عام 2016، ظلب من هيئة المحلفين اعتبار ما كان للشخص العاقل أن يفعل حين حاول كاستيل البحث عن شيء أثناء توقف المرور. (سحب يانز سلاحه وأطلق النار على كاستيل). ليس في وسع «الشخص العاقل» المتخيَّل أن يشهد في القضية، وكل ما لدى المحلفين كي يستشيروه هو تخيلاتهم وقدراتهم على التدقيق العقلاني والتأمل.

استخدامها في التفسير

تقتصر مهمة بعض التخييلات المفيدة على التفسير. في النظرية التطورية، مثلًا، قد يكون من المفيد توظيف فكرة أن المورثات تعمل بسبل «أنانية» (انظر 2.6)، أو أنه يجب فهم ملامح الكائن العضوي بالإحالة على

«مقاصده». وكلٌّ من هذين، بمعنى ما، تخييل، لأن المورثات لا تكون في الواقع أنانية، فهي لا تتصرف حسب مصالحها إطلاقًا، وما يوجّه الاختيار الطبيعي في التطور ليس هدفًا أو غاية (ليس هناك «اختيار» مناسب) بل طفرات عشوائية تجعل بالمصادفة العضويات مناسب بدرجة أو أخرى لنقل مورّثاتها. غير أنه تحقيقًا لغايات تفسيرية قد يكون من المفيد للنظرية التطورية أن تتبنى تخيلات الأنانية والغاية.

تحذير!

تذكّر دائمًا أن هذا النوع من التخييل المفيد محفوف بالمخاطر. ففي حين أنه لا خوف، إلا في حالة الحمقى، من أن يُعتقد بأن العقد الاجتماعي أو المُلاحظ المثالي موجود بالفعل، قد يقود الحديث كثيرًا عن المورثات الأنانية أو الغاية من جعل الناس يعتقدون أن هذه التخييلات واقعية. بتعبير آخر، التخييلات المفيدة تحقق أكبر فوائدها حين تكون تخييلات بشكل واضح تمامًا.

انظر أيضًا:

2.6 مضخات الحدس

2.7 البناءات المنطقية

2.11 التجارب الفكرية

2.10 التمثيل

قراءات

* Hans Vaihinger (1911/24). *The Philosophy of 'As If'*

John Rawls (1972). *A Theory of Justice*

Mauricio Suárez (ed.) (2009). *Fictions in Science*

Adam Toon (2012). *Models as Make Believe: Imagination, Fiction and Scientific Representation*

3. أدوات التقويم

3.1 الإقرار، والإنكار، والشَرطيات (Affirming, denying, and conditionals)

الجملة الشَرطية من أقوى أنواع الجمل في أي لغة (4.7). والشَرطية جملة يمكن (وغالبًا ما يمكن) التعبير عنها باستخدام الصيغة إذ-فـ - كقولنا: «**إذا** وقفت في الخارج تحت المطر **فـ** سوف تبتل». ويسمَّى المناطقة العبارة التي تلي كلمة «إذا» مباشرة (في مَثَلِنا، «وقفتُ في الخارج تحت المطر») «المُقدَّم»، والعبارة التي تلي «ف» (في مثلنا، «سوف تبتل») «التالي». والشَرطيات محورية في قطاع كبير من الحجاج العقلي، لكنه يسهل ارتكاب أخطاء منطقية باستخدامها.

والحال أنه من ضمن أكثر أنواع اختلالات الاستدلال شيوعًا وإقناعًا التي يُرجَّح أن تواجهها نوعان ينتجان عن إقرار وإنكار مقدمات وتوالي الشَرطيات بأساليب أغلوطية. وهاتان الأغلوطتان شائعتان إلى حد أوجب تسمية كل منهما: **إقرار التالي وإنكار المقدم**. وفيما يلي مثل على أغلوطة إقرار التالي.

أغلوطة إقرار التالي:

1. إذا كان إله إبراهيم موجودًا، فإن العالم الطبيعي مُنظَّم بشكل عقلاني.
2. العالم الطبيعي مُنظَّم بشكل عقلاني.
3. ولهذا فإن إله إبراهيم موجود.

والتالي مثل، أقل ترويعًا فلسفيًا ولعله لهذا أكثر وضوحًا، على حجة أخرى تتخذ الصورة نفسها.

1. إذا كان هذا قطًّا، فهو حيوان.
2. هو حيوان.

3. ولهذا فإنه قط.

وإقرار التالي أغلوطة **صورية** (1.7)؛ مايعني أن الخلل المنطقي متجذِّر في الصورة المنطقية التي تتخذها الحجة وليس في محتوى مقدمتيها، ولا حتى في قيم صدقهما. التالي هي الصورة المسببة للمشاكل:

1. إذا س ف ص.

2. ص

3. ولهذا س.

ولكن ما سبب فساد هذه الصورة. إنه راجع إلى أننا في حالة استخدام صورة الحجة هذه، كما هو الحال مع كل حجة فاسدة، صدق المقدمات لا يضمن صدق النتيجة. حتى لو حدث أن صدقت بالفعل مقدمتا حالة عينيّة لصورة الحجة هذه، يظل **بالإمكان** (وهذا موطن الخلل) أن تكذب النتيجة – ببساطة لأن صورة الحجة تتيح هذا الإمكان. أما في حالة الحجة الاستنباطية الصحيحة، فإنه يستحيل أن تكذب النتيجة في حال صدق المقدمتين (انظر 1.4 و1.5). ذلك أن كون الكائن حيوانًا شرط كافٍ لكنه ليس ضروريًّا لكونه قِطًّا (انظر 4.7).

حالة القطط والحيوانات واضحة. لا يلزم بالضرورة أن يكون حيوان ما قطًّا، حتى لو صح أن كل القطط حيوانات. ذلك أنه **بالإمكان** أن يكون ثعبانًا أو كلبًا. والفساد يتضح في مثلنا حول إله إبراهيم والعالم عبر اعتبار **إمكان** أن يكون العالم منظّمًا بشكل عقلاني لأسباب **مغايرة** لوجود إله إبراهيم. لعلّ العالم قد خلقه إله آخر أو مجموعة من الآلهة. ولعله منظَّم ذاتيًّا. ولعل كونه منظَّمًا بشكل عقلاني مجرد حقيقة عارضة خام، وأنه كان دائمًا على هذا النحو، إلخ.

وبطبيعة الحال، فإن كون العالم منظَّمًا بشكل عقلاني لأسباب أخرى لا يستلزم أن المقدمة الأولى كاذبة. حتى لو كان العالم الطبيعي منظَّمًا ذاتيًا، قد يصدق القول بأنه **لو** كان إله إبراهيم موجودًا، لكان العالم منظَّمًا بشكل عقلاني بالطريقة نفسها. ذلك أنه من بين الخصائص الأنيقة التي تتمع بها الشرطيات قدرتها على التعبير عن مزاعم ودعم حجج بخصوص شروط فرضية، أو تخمينية، أو مُتخيَّلة – أي شروط ليست متحققة بالفعل. ويسمى المناطقة هذه **مخالفات الواقع**.

مودس بونز. إقرار التالي هو الصنو الأغلوطي لصورة حجاج عقلي صحيح تمامًا يسمى **مودس بونز** *(modus ponens)* (التي تعني باللاتينية «أسلوب الإقرار»)، حيث المُقَر، بشكل مناسب، هو المقدَّم. وتبدو صورتها على النحو التالي:

1. إذا س ف ص.
2. س.
3. ولهذا ص.

وفق هذا فإن الحجة التالية صحيحة لأنها تُقِرُّ الجزء الصحيح من الشرطية:

1. إذا كان إله إبراهيم موجودًا، فإن العالم الطبيعي منظَّم بشكل عقلاني.
2. إله إبراهيم موجود.
3. ولهذا فإن العالم الطبيعي منظَّم بشكل عقلاني.

وبطبيعة الحال، فإن كون الحجة **مودس بونز** صحيحة لا يعني أنها **سليمة** (1.4). لقد ساورت الشكوك الكثيرين حول صدق المقدمة الثانية، بل هناك من شكَّك حتى في الأولى. ولكن، مرة أخرى، بحسبان أنها حجة استنباطية صحيحة، **إذا** كانت المقدمات صادقة فإنه **يستحيل** أن تكون النتيجة كاذبة.

أغلوطة إنكار المُقَدَّم

الأغلوطة الصورية التي تعرف باسم **إنكار المقدَّم** حجة متممة لأغلوطة إقرار التالي، وهي تتخذ الصورة التالية:

1. إذا س ف ص.
2. ليس س.
3. ولهذا ليس ص.

باستخدام قضايا مثلنا السابق، الحجة التالية حجة فاسدة تشكل حالة عينيَّة لإنكار المقدَّم:

1. إذا كان إله إبراهيم موجودًا، فإن العالم الطبيعي منظَّم بشكل عقلاني.

2. إله إبراهيم ليس موجودًا.

3. ولهذا فإن العالم الطبيعي ليس منظَّمًا بشكل عقلاني.

وكما هو الشأن مع الحجج الفاسدة، يمكن للمقدمتين أن تصدقا معًا وتكذب النتيجة - وهذا أمر لا تسمح به الحجج الصحيحة. يسري هذا أيضًا في الحجة التالية:

1. إذا كان هذا قطًّا، فإنه حيوان.

2. هو ليس قطًّا.

3. ولهذا فإنه ليس حيوانًا.

مودس تولنز. وكما هو الحال مع إقرار التالي، ثمة صورة حجة صحيحة ترتبط بأغلوطة إنكار المقدم، وتسمى هذه الحجة **مودس تولنز** (أسلوب النفي). وتماما كما أن **مودس بوننز** تتضمن إقرار الجزء الصحيح من الشرطية (المقدّم)، فإن **مودس تولنز** تتضمن نفي الجزء الصحيح (التالي). وتبدو صورتها على النحو التالي:

1. إذا س فـ ص.

2. ليس ص.

3. ولهذا ليس س.

نفي شرط ضروري لصدق المقدّم يستلزم كذب المقدّم (انظر 4.17). ولهذا فإن الحجة التالية صحيحة لأنها تنفي الجزء الصحيح:

1. إذا كان إله إبراهيم موجودًا، فإن العالم الطبيعي منظَّم بشكل عقلاني.

2. العالم الطبيعي ليس منظَّمًا بشكل عقلاني.

3. ولهذا فإن إله إبراهيم ليس موجودًا.

والحجة التالية صحيح هي الأخرى:

1. إذا كان هذا قطًّا، فإنه حيوان.

2. هو ليس حيوانًا.

3. ولهذا فإنه ليس قطًّا.

تذكّر أنه فيما يتعلق بالحجاج العقلي الذي يستخدم شرطيات، تستطيع أن تصوغ استدلالًا صحيحًا بإقرار المقدَّم وإنكار التالي. لكنك ترتكب أغلوطة حين تقر التالي أو تنكر المقدم. يجب عليك أن تتوخي الحرص في الإقرار والإنكار.

انظر أيضًا:

1.5 الفساد

1.7 الأغاليط

4.7 شرطي/تشارطي

قراءات

Nicholas Rescher (2007). *Conditionals*

Raymond S. Nickerson (2015). *Conditional Reasoning: The Unruly Syntactics, Semantics, Thematics, and Pragmatics of 'If'*

H. Arlo-Costa (2019). The logic of conditionals. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. E.N. Zalta), Summer 2019 edn

3.2 التفسيرات البديلة (Alternative explanations)

يخصص كثيرون قدرًا كبيرًا من وقتهم لدراسة الفلسفة خارج المؤسسات الأكاديمية. والنتيجة لدى بعض منهم نظرية جديدة، أحيانًا ذات نطاق ومدى لا يستهان بهما. ومثل هذا، يعتقد البعض أنهم اكتشفوا الطبيعة النهائية للواقع، أو الأخلاق، أو كليهما. ولكن حين يسعون إلى نشر أعمالهم، غالبًا ما يفشلون في مسعاهم. فما الذي يمكن له أن يفسر هذا؟ لعلّ أفكارهم سابقة لعصرهم، أو معقّدة إلى حد يصعب فهمه على الناشرين. أو لعلّ الفلسفة الأكاديمية ضيقة الأفق ولا تستمع إلى الأصوات القادمة من خارجها. أو لعلّ النظرية مهدّدة أكثر مما يجب.

يصعب أن نحدد في أي حالة عينيّة ما يكونه التفسير الصحيح. ولكن من غير المرجح أن يحصل المرء على الإجابة الصحيحة إذا فشل في تأمين تفسيرات بديلة قابلة للتصديق. ويستبين أن الكاتب الذي يخلص إلى أنه مُحتَّم أن تكون للمؤسسة مصالح خاصة، لكنه لم يعتبر إمكان ألا يكون عمله جيّدًا أو أصيلًا، قد تسرّع في حكمه. ذلك أن عدم الجودة سبب ممكن تمامًا لرفض الناشرين ما يعرض عليهم من نصوص، وما لم يعتبر هذا التفسير بشكل مناسب، فقد تعجّل في الخلوص إلى أي نتيجة أخرى.

وغالبًا ما نبحث عن تفسيرات بديلة حين نجد أن تفسيراتنا غريبة أو لا تُصدَّق. غير أنه من المجدي البحث عن تفسيرات بديلة حتى حين يبدو أن لدينا تفسيرًا جيدًا تمامًا. وبوجه عام، فإن ما يجدر بنا البحث عنه هو **أفضل تفسير**. وفضلًا عن المعايير التي وضعنا للاستدلال التفسيري في 2.1، فإن السبيل الوحيدة لضمان حصولنا على أفضل استدلال تفسيري هو تقصي بعض البدائل ورؤية ما إذا كانت أفضل حالًا.

مثل حرية الاختيار

يمكن اعتبار الكثير من المناظرات في الفلسفة سعيًا وراء تفسيرات أفضل. اعتبر مسألة حرية الاختيار. في صيغتها الأكثر مباشرة، السؤال هو: «هل لدينا القدرة على القيام باختيارات حرة، أم أن كل اختياراتنا محتمة بحوادث سابقة؟». ومثل هذا، حين أُفضِّل كوب شاي على فنجان قهوة، فهل كان بمقدوري بالفعل أن أختار القهوة، أم أنه محتم علي، في ضوء كل ما حدث في الماضي، أن أختار الشاي؟

وحين تُصاغ على هذا النحو، يبدو أن المطروح أمامنا تفسيران لسلوكنا: فهو إما مُختارٌ بحرية، أو مُحتَّم كليًا بحوادث سابقة لا تترك براحًا لاختيارنا الحر. وكثير من التقدم الذي أُنجز في هذه المناظرة لم يقتصر على اتخاذ قرار بخصوص أي من هذين التفسيرين هو الصحيح، بل تمثَّل في العثور على تفسيرات بديلة تؤمِّن تصوُّرًا أكثر خصبًا لما تستلزمه القرارات. وهناك تيار يُسمَّى «التوافقية»، يقول بإمكان رؤية الاختيارات البشرية على أنها حُرَّة أساسًا وفي الوقت نفسه عواقب مُحتَّمة لحوادث سابقة. وتنجم هذه الرؤية عن فهم حرية الاختيار على أنها القدرة على التصرف دون إكراه **خارجي**، بدلًا من التصرف دون عِلَلٍ سابقة **بذاتها**. وهكذا، فإننا نتصرف بحرية

حين تكون أفعالنا طوعية - أي وفق طبائعنا ورغابنا - حتى لو كانت هذه الأفعال ناشئة سببيًا عن حوادث سابقة.

هذه طريقة مفيدة في تسيير المناظرة، وقد أفضت إلى العديد من التفسيرات البديلة. ومثل هذا أن دانيل دنت، في كتابه **غرفة الكوع** (*Elboe Room*, 1984)، يميز بين مفاهيم عديدة للاختيار الحر، يؤمّن كل منها تفسيرات بديلة لما إذا كان للحرية البشرية موضعٌ قابلٌ للتصديق في فهمنا للكيفية التي يعمل بها العالم.

وكما يبتين هذا المثل، من بين فوائد البحث عن تفسيرات بديلة هو أنه من المرجح أن يكون التصور الناتج أكثر خصبًا. قد تعرض التفسيرات المتوفرة، فيما يبدو أول وهلة، خيارًا واضحًا. بيد أن هذا الوضوح قد يبدو عقب التأمل بأنه تشويه يُبسط الأمور أكثر مما يجب.

نصيحةٌ مُجزية للمحامين

قد تخول الإفادة من اعتبار تفسيرات بديلة دون القفز إلى نتائج التزمنا بها بسبب محاباتنا، أو طموحاتنا، أو مصالحنا الخاصة. قد يجد المحامي أنه من المرغوب فيه ومن صالحه أن يوجّه تهمًا ضد مشتبه فيه قليل الحيلة، ولكن التقصي الحريص لتفسيرات بديلة للشواهد المتوفرة قد يجعله يمضي وقتًا في معاينة إمكانات أخرى واكتشاف أن المشتبه به بريء فعلًا.

باختصار، يجب البحث عن تفسيرات بديلة عوضًا عن الرضا بتفسير يبدو مُرضيًا لأن هذا البحث يُرجّح الحصول على أفضل تفسير وغالبًا ما يقود إلى تصور أكثر خصبًا وتركيبًا لما نحاول تفسيره.

انظر أيضًا:

2.1 الاستدلال التفسيري

3.12 الأمثلة المُخالِفة

3.30 السبب الكافي

7.7 الإمكان والاستحالة

قراءات

Joseph Keim Campbell (2011). *Free Will*

* Theodore Schick and Lewis Vaughn (2020) *How to Think about Weird Things*, 8th edn

* M. Neil Browne and Stuart M. Keeley (2015). *Asking the Right Questions*, 11th edn

* Galen Foresman, Peter S. Fosl, and Jamie C. Watson (2016). *The Critical Thinking Toolkit*, 9

3.3 الاشتراك اللفظي والغموض (Ambiguity and vagueness)

لا يرتاح كثير من الناس للتجارة عبر شبكة المعلومات الدولية. كيف تعرف ما إذا كان الموقع الذي تعطيه معلومات عن بطاقتك الائتمانية حقيقي أم مُزيّف؟ هناك امرأة أقلقها هذا السؤال وفرحت حين رأت إعلانًا عن 'bogus e-traders guide' «مرشد التعامل التجاري الإلكتروني المزيف» فطلبته على الفور. غير أنها اكتشفت حين حصلت عليه أنه لا يحتوي إلا على عدد قليل من الرسومات. وحين هاتفت الناشرين كي تقدّم شكواها، قالوا لها: «سيدتي، لقد أخبرناك بوضوح بأن مرشدنا مزيف». ولسوء الحظ، وقعت المرأة ضحية استدلال خاطئ ناتج عن اشتراك في نحو اسم المنتج. ومثل هذا الخطأ يسمى «لَبسًا».

في هذه الحالة تكمن المشكلة في عبارة 'bogus e-traders guide'. والاشـتراك اللفظي يقع في نطاق كلمة bogus«مُزيّف» وما تحيل عليه. ذلك أنها قد تسري فحسب على e-traders «التعامل التجاري الإلكتروني»، وفي هذه الحالة سوف يكون الكتاب مرشدًا للتعامل الإلكتروني المزيف. لكنها قد تسري أيضًا على الجمل الاسمية e-traders guide «مرشد التعامل التجاري الإلكتروني»، وفي هذه الحالة يكون المرشد، بدل من التعامل التجاري الإلكتروني، هو المُزيّف.

سبب «ما» لـ «كل شيء»

وقد يكون مثل هذا الاشتراك اللفظي في الدلالة مهمًا فلسفيًا. ومثل هذا أن الفيلسوف البريطاني برترند رسل (1872-1970) اتهم الفيلسوف اليسوعي فريدريك تشارلز كوبلستون (1907-1994) بارتكاب خطأ منطقي حين جادل بوجوب أن يكون الله سبب كل شيء موجود. ولعل كوبلستون هو نفسه كان يستلهم من توما الأكويني أو من حجة مؤثِّرة صاغها في القرن الثامن عشر الفيلسوف النيوتني صموئيل كلارك (1675-1729) تعرف باسم **البرهان الكوزمولوجي القبلي على وجود الله**.

يقول رسل: «لكل إنسان موجود أُمّ، ويبدو أن حجتك تستنتج من هذا وجوب أن يكون للجنس البشري أُمّ» يسمي المناطقة المشكلة التي يصفها رسل بأغلوطة **التركيب** (انظر 3.8)، لكن استدلال كوبلستون الأغلوطي يُعوِّل على اشتراك واحد على الأقل. لقد جادل من حقيقة أن لكل شيء مفرد («كل شيء» بمعنى ما) سببًا (سبب مفرد متفرد مختلف) إلى أن لمجموع الأشياء («كل شيء» بمعنى مختلف) سببًا (مُفردًا متماهيًا مع السابق). وقد يتجذَّر الاشتراك اللفظي في «لكل شيء سبب» في الدلالات المختلفة لعبارة «كل شيء» أو كلمة «سبب». اعتبر الجملة التالية:

1. لكل شيء سبب.

قد تعني هذه الجملة إحدى القضايا التالية:

أ. لكل شيء فردي سبب مُفرد مختلف يتفرَّد به.

ب. لكل شيء فردي السبب المفرد نفسه.

ت. لمجمل الأشياء سبب مفرد.

ومؤدى نقد رسل هو أن هذا الاشتراك اللفظي قد أُغفل وأن حجاج كوبلستون لا ينجح إلا إذا أخذنا الجملة 1 على أنها تعني «أ» أو «ت». ولكن كليهما يشكل، حسب رسل، القراءة الأقل وجاهةً للاشتراك.

نوعان من الاشتراك اللفظي وأغلوطتان متعلقتان: أغلوطة اللبس الدلالي وأغلوطة اللبس التركيبي

يمكن للزعم أن يكون مُشترَكًا بطريقتين. من جهة، يمكن للكلمة أن تحمل **سيمانتيًّا** دلالتين «أو أكثر». «السيمانطيقا» هي دلالات التعبيرات. ومثل هذا، إذا قال شخص ما "Meet me at the bank"، قد يحدث خلط «في غياب سياق ما» بخصوص ما يعنيه من كلمة 'bank'؛ أتراه يقصد المصرف المالي، أم بنك الدم، أم ضفة النهر؟ وعلى نحو مشابه، حين يقول شخص ما "She can't find a match" قد يحدث خلط بخصوص ما يعنيه من كلمة 'match'؛ أتراه يعني «عود ثقاب»، أم لعبة كالتنس أو كرة القدم، أم شريكًا، أم جوربًا أو قفّازًا يناسبها. وفي الزعم "She shut him in the temple" لا يتضح ما إذا كانت كلمة 'temple' تعني موضع الجُرح (مقدمة الـرأس)، أو موضع إطلاق النار (مكان للعبادة الدينية). ويسمى الفلاسفة هذا النوع السيمانتي من الاشتراك اللفظي بـ **اللبس الدلالي**، أي **كلمة** أو **حدّ** يحمل أكثر من دلالة (لاحظ أن القواميس تُسمّى أيضًا **معاجم**).

أغلوطة اللبس الدلالي. أحيانًا يُفضي اللبس الدلالي إلى خطأ في الحجاج العقلي. وحين يحدث هذا عادة ما تسمى الأغلوطة بأغلوطة اللبس الدلالي. الحجة التالية أغلوطية بسبب الاشتراك اللفظي الذي تعاني منه كلمة «محبة» (فضلًا عن كلمة «يكون»).

1. الله (يكون) محبة. (محبة إلهية)
2. المحبة (تكون) عمياء. (المحبة البشرية، الرومانسية)
3. ولهذا فإن الله (يكون) أعمى.

أغلوطة اللبس التركيبي. من جهة أخرى، قد يُصاغ الزعم بحيث تكون هناك طريقتان أو أكثر في تأويل **صياغته**. ومثل هذا، إذا قال شخص ما:

«وافق على مقابلتي في ملعب الغولف».

قد نرتكب أغلوطة حين نستنتج أن المقابلة جرت في ملعب الغولف، لأن طريقة صياغة هذه الجملة لا تفصح عما إذا كانت عبارة «ملعب

الغولف» يجب أن تؤوّل على أنها تعني (أ) مكان **الاتفاق** (حيثما اتفقا) أو (ب) مكان **المقابلة** (حيث تمّت المقابلة). ويسمي الفلاسفة هذا النوع من الاشتراك اللفظي بـ **الاشتراك السنتاكتي** أو **اللبس التركيبي**. ويشير «السنتاكس» إلى القواعد الخاصة ببنى الجمل المُجازة نحويًا. والجملة المشتركة سنتاكتيًا مُصاغة بحيث تقبل تأويلين متضادين أو أكثر (ولأن المشكلة متعلقة بالبنية، فإن **اللبس التركيبي** يتعلق بأغاليط صورية).

الاشتراك اللفظي ≠ الغموض

من المهم أن يتضح أن الاشتراك اللفظي يختلف عن «الغموض». حين يكون الشيء غامضًا فإنه غير محدد بمعنى أننا قد لا نعرف ما يكون إطلاقًا، وقد لا نعرف حتى ما تكونه البدائل. في المقابل، في حالة الاشتراك الدلالي قد تكون البدائل واضحة إلى حد كبير، وإن صعُب اتخاذ قرار بخصوص أي بديل نختار. اعتبر الجملة الغامضة التالية:

2. أنا أحب Brown.

هنا، لأن الحرف الكبير يخبرنا أنّ "Brown" اسم علم، لدينا ثلاثة إمكانات متمايزة.

أ. أحِبُ شخصًا " Brown" هو اسمه الأول.

ب. أُحِبُ "Brown" الجامعة في رود آيلند.

ت. أُحِبُ أشياء أخرى اسمها أو لقبها هو "Brown"، مثل البلديات الموجودة في ولاية إنديانا أو ويسكانسن، أو حتى شركة توصيل الطرود UPS.

في المقابل، اعتبر الجملة الغامضة التالية:

«يحتاج المجتمع لأن يكون أفضل».

يصعب تحديد ما تعنيه هذه الكلمة، وتحديد البدائل المتعلقة. ذلك لأن بعض الكلمات، وإن لم تعانِ من تعدُّد دلالاتها المتمايزة، يصعب تحديدها بشكل متمايز. حدود دلالاتها يبدو **غائمًا** بشكل متأصّل. فعلى سبيل المثل، متى على وجه الضبط يصح وصف شخص ما بأنه **أصلع**؟ هل ثمة عدد بعينه للشعر يحسم هذه المسألة موضوعيًا؟ كلّا. وعلى نحو مماثل، متى يكون من المناسب وصف مجموعة من الحصوات بأنها «كومة» أو «رُكام»؟

الفلاسفة القدماء الذين حيَّرتهم هذه المسألة سمُّوها مسألة **السلسلة**. مثل كلمة «أفضل»، قد يكون الصلع والكثرة أمرًا غامضًا؛ لدينا هنا دلالات، لكنها ليست دقيقة.

أنوع الغموض: الدرجة والسياق

سوف تجد أنه من المفيد أن تتذكر أن الكلمة قد تكون غامضة بإحدى طريقتين. من جهة، قد تكون دلالة الكلمة الغامضة مسألة **درجات**. مسألة ما إذا كان الكائن أصلع، أو جافًّا، أو واضحًا، أو أفضل مسألة درجة. من جهة أخرى، قد تكون دلالة الكلمة محددة بدقة نسبية من قبل **السياق**، بحيث إذا فُهم السياق بشكل سيء، من المرجح أن تكون دلالة الكلمة غامضة. مسألة ما إذا كان الشيء طويلًا، أو كبيرًا، أو قويًا، أو زائد الوزن تتوقف على ما تكونه فئة المقارنة المتعلقة - طويل، كبير، قوي، أو زائد الوزن بالنسبة إلى ماذا أو من؟ مقارنة بماذا؟

تذكَّر أن الكلمة قد تكون غامضة بالطريقتين. ومثل هذا العبارة «مكتوب بشكل جيد» محدَّدة جزئيًا من قبل السياق (مكتوب بشكل جيد بالنسبة إلى تلميذ في السنة الثالثة الابتدائية أو بالنسبة لطالب دراسات عليا؟)، وجزئيًا من قبل الدرجة (مكتوب بشكل جيد جدًا، أو بشكل جيد إلى حد ما؟). والواقع أن الدرجة والسياق عادة ما يُحدِّدان دلالة اللغة التقويمية أو المقارنة.

الوضوح والمعقولية

إشكالية المشتركات هي تحديد الدلالة المتميزة المقصودة. أما إشكالية الغوامض فهي معرفة المقصود. تبديد الاشتراك اللفظي والغموض مهم لسببين. أولاً، كلاهما يسبب في العادة سوء فهم. إذا رغب المرء في التعبير عن حجة أو عن رأي بوضوح، يلزمه أن يجعل سوء فهمها صعبًا قدر الإمكان. ثانيًا، قد تؤدي المشتركات إلى أخطاء في الحجاج العقلي، بأن تكون الحجة جيدة إذا حُسم الاشتراك اللفظي في اتجاه ما، وليس إذا حسم في اتجاه آخر. ولكن إذا لم تكن الحجة جيدة إلا إذا كان الحسم يشترط تأويل الاشتراك اللفظي بشكل خاطئ، فإن الحجة لا تقوم بالمهمة المنوطة بها.

باختصار، قد يؤدي الاشتراك اللفظي الأغلوطي إلى ارتكاب أخطاء جسيمة. حجة كلبستون جيدة وفق قراءة للزعم المشترك أن لكل شيء سببًا، ولكن ليست هذه هي القراءة التي يرغب كلبستون في الالتزام بها.

انظر أيضًا:

1.10 التعريفات

3.23 مبدأ الإحسان

4.5 مقولي/مقامي

قراءات

Thomas Aquinas (1265–74). *Summa theologiae*, First 1a, Question 2, Article 3; Ia2.3

René Descartes (1944). *Principles of Philosophy*, Part 1, Principle 45

Samuel Clarke (1705). *A Demonstration of the Being and Attributes of God*

Bertrand Russell (1957). *Why I Am Not a Christian*

* Douglas Walton (1996). *Fallacies Arising from Ambiguity*

3.4 ثنائية القيم والوسط المرفوع (Bivalence and the excluded middle)

من بين متع الفلسفة، ومن بين إحباطاتها أيضًا، أنك لا تستطيع، مهما حاولت، تجنب النكوص إلى الأسس. وهذا لافت بوجه خاص في المنطق، حيث تشكل أكثر القضايا أساسية أسس كل التقدمات الأكثر تركيبًا، بما يلزم بمعاينتها بشكل دوري للتأكد مما إذا كانت تظل تناسب مهمتها.

ويؤمّن **الوسط المرفوع** مثلًا واضحًا على هذا. ويمكن صياغة هذا المبدأ على النحو التالي:

بالنسبة إلى جملة س، مُحتَّم أن تصدق س أو ليس-س.

ولكي نستخدم مثلًا عاديًا، إذا قلنا إنّ «فريد ميت»، فإنه محتم أن تصدق الجملة التي تقول إما أن «فريد ميت» أو أنه ليس ميتًا -إذ ليس هناك وسط بين الاثنين.

وهذا المبدأ هو نفسه مستلزم من قبل مبدأ أكثر أساسية، مبدأ **ثنائية القيم**، الذي يُقِرُّ:

كل جملة إما أن تكون صادقة أو كاذبة.

في حالة مثلنا، ثنائية القيم تعني أن الجملة «فريد ميت» لا تحوز إلا إحدى «قيمتي الصدق» «صادق» أو «كاذب». لاحظ أن مبدأ الوسط المرفوع ومبدأ ثنائية القيم ليسا متكافئين، لأن الأول يتضمَّن مفهوم النفي «ليس»، في حين أن الثاني لا يتضمنها. لكن مبدأ ثنائية القيم يستلزم مبدأ الوسط المرفوع، وهناك علاقة وثيقة بينهما.

أبسط مما يجب؟

يقوم مبدأ ثنائية القيم بدور أساسي في المنطق. غير أنه تعرض لهجوم مُعزَّز من قبل نقَّاد جادلوا بأننا نمعن في التبسيط حين نقول إنه محتم على الجمل أن تكون صادقة أو كاذبة. ذلك أنه من المؤكد أن بعض الأشياء صادقة جزئيًا وكاذبة جزئيًا. وفي جعل كل شيء طوع مبدأ ثنائية القيم تشويه فادح للعالم.

الصعوبة تبلغ ذروتها في حالة المفاهيم **الغامضة** (3.3) اعتبر مثلًا فكرة النحول. بالنسبة لكثيرين، لا يبدو الحكم بأن الناس نحيلون ولا الحكم بأنهم ليسوا نحيلين صادقًا بشكل واضح ولا كاذبًا بشكل واضح، بل يُفضَّل قول إنهم نحيلون إلى حد ما، أو أميل إلى أن يكونوا نحيلين. إننا لا نرى أن هناك ثلاثة أصناف من البشر: نحيلون، وبدينون، ووسط، وأن كل شخص ينتمي تحديدًا إلى واحد منها. بدلًا من ذلك، نرى أن النحول والبدانة يتموضعان في طرفي طيف، حيث توجد العديد من الظلال الرمادية بينهما.

وجاهة هذه الرؤية تُستبان في مفارقة **السلسلة**. حين تكيّف حسب مثلنا، تنشأ المفارقة عن اعتبار شخص بدين. لنا أن نسأل عما إذا كان هذا الشخص سوف يظل بدينًا لو فقد غرامًا واحدًا من وزنه. يستبين خلاف ذلك، فالمرء لا ينتقل من البدانة إلى غير البدانة بفقد غرام واحد. دعونا الآن نسأل بخصوص هذا الشخص الأخف بغرام واحد، عما إذا كان فَقدُه غرامًا آخر سوف يجعله غير بدين؟ مرة أخرى، يبدو من المنافي للعقل أن نقول إن هناك شخصين أحدهما بدين والآخر ليس بدينًا على الرغم من أن الفرق بين وزنيهما غرام واحد. ولكن لو واصلنا هذا الأسلوب في الحجاج لانتهينا بقول إن الشخص الذي يزن 40 كيلوغرامًا مثلًا يظل بدينًا.

يبدو أن البديل الأول المتاح للخروج من هذا هو أن نقول إن هناك بالفعل حَدًّا واضحًا بين بدين وغير بدين، مهما بدا هذا منافيًا للعقل. ذلك أن هذا يمكّننا من الحفاظ على مبدأ ثنائية القيم. البديل الآخر هو أن نقول إن «بدين» مفهوم غامض، ولا يصدق في الغالب بشكل واضح أن المرء بدين أو غير بدين. لكن هذا ينتهك مبدأ ثنائية القيم.

المنطق الغائم

في السنوات الأخيرة، كان هناك مؤيدون لا يستهان بهم لكل من ذينك البديلين، وقد طُوِّر حقلٌ كامل لـ«المنطق الغائم» الذي يحاول تشكيل منطق يستغني عن فكرة ثنائية القيم. وفي الوقت نفسه، من أكثر الأعمال التي حظيت بالتقدير في الفلسفة البريطانية في السنوات الأخير كتاب **الغموض** (*Vagueness*) لتموثي وليامسون، الذي يجادل بأنه يمكن الحفاظ على مبدأ ثنائية القيم على الرغم من عواقبه المنافية للعقل.

وفي حين يتواصل هذا النقاش، يجب على المرء أن يُبدي تعاطفًا مع الجانبين. في الممارسة، حين لا يكون هناك غموض في المفهوم، عادة ما يكون مبدأ ثنائية القيم مقبولًا. ولكن حين يتعلق الأمر بمفاهيم غامضة، تصبح الأمور أبعد ما تكون عن الوضوح، بما يوجب توخي الحرص.

انظر أيضًا:

1.6 الاتساق

1.12 القضايا التكرارية، والمتناقضة ذاتيًا، وقانون عدم التناقض

قراءات

Bart Kosko (1993). *Fuzzy Thinking: The New Science of Fuzzy Logic* Timothy Williamson (1994). *Vagueness*

Rosanna Keefe (2007). *Theories of Vagueness*

3.5 الأخطاء المقولية (Category mistakes)

أحيانًا، تأتي الأداة الفلسفية مُشكَّلةً بشكل تام، ومصحوبةً بأمثلة حية وشروح لاستخدامها وطبيعتها. وهذا هو الحال مع الخطأ المقولي «أو التصنيفي»، الذي طرحه غلبرت رايل (1900-1976) في عمله الكلاسي **مفهوم الذهن** (*The Concept of Mind*, 1949)، ربما بعد تأثره بالفينومينولوجي الألماني إدموند هوسرل (1859-1938). والفصل الأول من هذا الكتاب هو الكلمة الأولى ولعله الكلمة الأخيرة في طبيعة الخطأ المقولي.

يضرب رايل بعض الأمثلة الحية لتوضيح معنى الخطأ المقولي. يسأل سائح أجنبي، بعد تمكينه من مشاهدة كل كُليّات ومكتبات ومباني جامعة أكسفورد، «ولكن أين الجامعة؟». الخطأ الذي وقع فيه هو أنه اعتقد أن الجامعة نفسها مبنى، مثل المكتبة والكليات، بدلًا من أن تكون مؤسسة تنتمي إليها كل هذه المباني.

وفي مثل آخر، يتحدث عن مباراة كريكيت، حيث ما كان لأجنبي آخر قليل الحيلة إلا أن قال، بعد أن وُصف له كل لاعبي المباراة وأدوارهم، «لكنّي لا أعرف من يقوم بدور روح الفريق». الخطأ الذي وقع فيه هو أنه اعتقد أن روح الفريق وظيفة بعينها في المباراة، بدلًا من أن تكون الأسلوب الذي تمارس به وظائف بعينها.

في المثالين، ارتكب الأجنبي خطأ التفكير في نوع من الأشياء باستخدام

التعبيرات الخاطئة، حيث صَنّف الجامعة خطأً ضمن المباني، في حين أنها مؤسسة، وصَنَّف الإسهام في روح الفريق خطأ بأنه نوع بعينه من الأفعال، في حين أنه أسلوب تأدية مهمة أو سلسلة من الأفعال.

مَثلا الذهن والإرادة

اعتقد رايل أن هناك خطأً مقوليًا في لب الخلط المتعلق بطبيعة الذهن. وحسب رأيه، الخطأ الذي ارتكبه ديكارت، وعدد لا يحصى بعده، هو الاعتقاد بأن الذهن نوع من الأشياء، كالدماغ، أو الطاولة، أو الزهرة. ولأنه يستبين أن هذا الشيء ليس ماديًا، بالطريقة التي تكون به الأدمغة والطاولات والأزهار مادية، افتُرض أنه مُحتَّم أن يكون نوعًا خاصًا من الأشياء، مادة شبحية من نوع ما. وهذا في رأيه خطأ، لأن الذهن ليس شيئًا إطلاقًا، بل مجموعة قدرات وميول يمكن وصفها جميعها دون أي إشارة إلى مواد شبحية.

وتجد الأخطاء المقولية المزعومة سبيلها إلى مواضع أخرى من الفلسفة. وقد تحدث رايل هو نفسه عن «الإرادة»، وجادل بأنه من الخطأ التفكير فيها كما لو أنها جزءٌ متميّزٌ من أنفسنا، مركز من نوع ما لاتخاذ القرارات، حيث يُضغط على أزرار وَفقًا على ما إذا كنا اخترنا شيئًا ما أو لم نفعل. لكن الإرادة ليست شيئًا ولا حتى مَلَكة، بل اختصار للأسلوب الذي يُنفَّذ به سلوك ما. إننا نتصرف وفق أو ضد إرادتنا وَفقًا على ما إذا كنا نقاوم أو نوافق على الفعل المعني، وليس وفقًا على ما إذا كان جزء منّا يسير في طريق آخر فيما يتعلق بقرار ما.

من ضمن الأشياء التي يجب عليك تذكّرها هو أن وصف أمر ما بأنه **خطأ** مقولي يعني الزعم أن الأمر المناقش صُنّف خطأ. وبطبيعة الحالة، لا يتضح في معظم الأحوال ما إذا كان قد ارتُكب خطأ من هذا القبيل. آنذاك ينشأ **جدل** مقولي. ومثل هذا، هل الخيريّة شيء بسيط لا يقبل التعريف، أم شيء يمكن تحليله عبر خصائص أخرى كالسعادة، والتحرر من الألم، وما إلى ذلك؟ هذا سؤال عما إذا كان يجب تصنيف الخير على أنه خاصيّة بسيطة غير قابلة للتعريف أو خاصية مُركّبة يمكن تعريفها. أن تقول إن أحد أطراف الجدل وقع في خطأ مقولي هو أن تقول إنه صَنّف شيئًا ما بطريقة خاطئة. ولكن نجاحك في هذا الأمر يتوقف على تبيان **الكيفيّة** التي

يكون بها التصنيف خاطئًا. خلافًا لذلك فإن كل ما قمت به هو الإعلان على انتمائك إلى أحد أطراف الجدل. إنك لم تثبت بعد أن هناك خطأً مقوليًا فعليًا تم ارتكابه. من حقيقة أن غريبًا ظَنَّ خطأً أن «الجامعة» مبنى لا يُلزِم أن الذِهن مجموعةٌ من الميول.

انظر أيضًا:

1.10 التعريفات

3.2 التفسيرات البديلة

3.9 التعارض المفهومي

5.2 المقولات والفروق المحددة

قراءات

Gilbert Ryle (1949). *The Concept of Mind*

A.D. Carstairs (1971). Ryle, Hillman and Harrison on categories. *Mind* 80(319): 403-408

Amie L. Thomasson (2002). Phenomenology and the development of analytic philosophy. *Southern Journal of Philosophy* 40: Supplement, 115–142

3.6 سيترس باريس (Ceteris paribus)

في وسع هاتين الكلمتين أن تغنياك عن الكثير من المتاعب. وهما لا تعنيان شيئًا أكثر فنيّةً مِن «ما ظلّت سائر الأمور على حالها»، لكن أهميتهما هائلة.

اعتبر مثلًا تجربةً ذهنية. سوف ننقل دماغك إلى جسد آخر، بما يسلبك كل أفكارك، وذكرياتك، وشخصيتك، إلخ. سوف نسمّى الشخص الناتج «دماغك». في الأثناء، سوف نزرع في جسدك دماغ شخص آخر، وسوف

نسمي هذا الشخص «جسدك». وقبل أن تُجرى هذه العملية، سوف نطلب منك التنازل عن كل حساباتك المصرفية، وعقود أملاكك، إلخ، إما إلى جسدك أو دماغك. بافتراض أنك تتصرف من أجل الحفاظ على مصالحك، أي شخص سوف تختار؟

سوف يفترض الفيلسوف الخبير أن هذه التجربة الفكرية تتضمن عبارة **سيترس باريس**، بمعنى أنه يفترض أنه إلى جانب التغيرات المحدَّدة في العملية، سوف تظل سائر الأمور على حالها. ومثل هذا، ليس هنا فرق بين صحة أو جندر الأجساد المعنية، وليس أحدهما أقبح من الآخر، ولا مُطارَدًا من قبل «مكتب التحقيقات الفيدرالي» "FBI". وعبارة **سيترس باريس** هذه مهمة، لأن الغاية من التجربة الفكرية هي تركيز الذهن على الأهمية النسبية التي تحوزها أجسادنا وأدمغتنا لهويتنا الشخصية. ولهذا السبب، ثمة حاجة إلى عزل تلك العوامل عن سائر المتغيرات. وبالإعلان عن **سيترس باريس**، يستطيع مصمم التجربة الفكرية (2.11) أن يستبعد من الاعتبار أي عامل لا يتعلق بما يحاول اعتباره.

تقييد الظروف غير العادية

حين نتحدث عن «كون سائر الأمور تظل على حالها» غالبًا ما نعني «في الظروف العادية». هذا يعني أننا نفترض أن هناك ظروفًا غير عادية في الموقف الذي نَصِف قد تؤثر في الحجاج العقلي. ومثل هذا، لو كنا نناقش جريمة قتل جماعية مفترضين **سيترس باريس**، فإننا نفترض أن المجرم لم يتلقَ إنذارًا نهائيا مُفاده أنه إذا لم يقتل 20 شخصًا قبل الظهيرة سوف ينفجر العالم بأسره. لكن عبارة «في الظروف العادية» لا تقبض على كامل نطاق **سيترس باريس**، التي يمكن كما رأينا الركون إليها في تجارب فكرية ظروفها، بالتعريف، ليست عادية.

في اتخاذ القرارات

لمبدأ **سيترس باريس** استخدام أيضًا في تقويم المناقب النسبية لدى تفسيرين واتخاذ قرار بينهما، حتى في حال عدم وجود أدلة قاطعة على أي منهما. ومثل هذا، هل كل دوائر المحاصيل الزراعية شكّلتها كائنات فضائية

أم مخادعون؟ السبيل الوجيهة الوحيدة للوصول إلى نتيجة هي النظر في الشواهد والسؤال، **سيترس باريس**، عن التفسير الأرجح. وبطبيعة الحال، فإن الأمور لا تظل في الواقع على حالها - فقد يكون هناك مثلًا دليل لم يُكتشف بعد سوف يستبين أنه قاطع. ولكن في غياب مثل هذا الدليل، يجب علينا التركيز على ما نعرفه بالفعل وافتراض أن سائر الأمور سوف تظل على حالها، إلى أن يثبت خلاف ذلك.

في الحجة المضادة

سيترس باريس مهمة أيضًا في الحجاج الأخلاقي حين تكون قوة حجة مضادة موضع تقويم. ومثل هذا، يعتقد أنصار النفعية اللذّية أن السلوك الصحيح أخلاقيًا، في أي موقف، هو الذي ينتج القدر الأعظم من السعادة لدى القدر الأعظم من الناس. وثمة اعتراض سائد على هذه النظرية يصف سيناريو سلوك خاطئ أخلاقيًا، على الرغم من أنه يستوفي المعيار النفعي للسلوك الصحيح أخلاقيًا. ومن الأمثلة على هذا حالة الشخص البريء المتهم بارتكاب سلسلة جرائم. ليس لديه أسرة ولا أصدقاء، وإدانته سوف ترضي الجموع الغاضبة. في المقابل فإن إطلاق سراحه سوف يسبب خوفًا وغضبًا عارمين، وسوف تكون هناك جموع غاضبة مستعدة لاستيفاء العدالة بذاتها. وكل هذا على الرغم من أن مرتكب الجرائم المتسلسلة توقف عن القتل، وعلماء النفس على ثقة من أن فورة القتل انتهت. ويلزم نصير النفعيّة أن يرد على الاعتراض القائل إنه، في مثل هذا الموقف، أفضل شيء يمكن القيام به، حسب رؤيته، هو إدانة البريء، لأن ذلك ينتج زيادة عامة في سعادة المجتمع؛ في حين يتضح أن هذا سلوك غير عادل.

حين يواجه النفعيُ مأزق الإحراج هذا، ثمة ما يغري بأن يرد بالإشارة إلى بعض العواقب السلبية الممكنة لإدانة الرجل البريء - من قبيل أن مرتكب الجرائم المتسلسلة الفعلي قد يشرع في القتل ثانية. ولكن الناقد يستطيع أن يدرج عبارة **سيرتس باريس**، بحيث يقر بأن الاعتبارات الوحيدة هي تلك التي تم تحديدها - بحيث تظل سائر الأمور على حالها تحقيقًا لمقاصد هذا المثل. ومن شأن هذا أن يرغم نصير النفعية على مواجهة مأزق الإحراج المحوري: إذا كانت زيادة السعادة تعني إنكار العدالة، هل يجب على نصير النفعية إنكارها؟ وهكذا تحافظ عبارة **سيرتس باريس** على تركيز النقاش بشكل حاد على الملامح الرئيسة في الحجة.

وغالبًا ما تكون عبارات **سيرتس باريس** ضمنية، ولكن كما هو الحال دائمًا في الفلسفة، يُفضَّل كقاعدة عامة ألا تفترض أن أي شيء سوف يكون صحيحًا ما لم يُقر ذلك صراحة. وهكذا، أنّى ما افترضت حجة أن سائر الأشياء تظل على حالها، أدرج عبارة **سيرتس باريس** وتجنَّب إحداث أي إرباك.

انظر أيضًا:

2.11 التجارب الفكرية

4.10 استلزام/اقتضاء

5.8 شفرة أوكام

قراءات

John Stuart Mill (1843). *System of Logic: Ratiocinative and Inductive*

J. Earman, Clark Glymour, and Sandra Mitchell (2003). *Ceteris Paribus Laws*

A. Reutlinger, G. Schurz, and A. Hüttemannn (2019). *Ceteris paribus* laws. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. E.N. Zalta), Spring 2019 edn.

3.7 الدور المنطقي (Circularity)

يشغل كتاب ديكارت **تأمُّلات** (*Meditations*, 1641) مكانة غامضة بعض الشيء في الفلسفة الأكاديمية. فمن جهة، يُسلِّم بوجه عام بأنه عمل كلاسي. غير أنه، من جهة أخرى، غالبًا ما يُدرَّس لطلبة السنة الأولى من أجل التدريب على الحجاج. والواقع أن العمل الكلاسي الذي يتسنَّى حتى للمبتدئين تقويضه عمل غريب حقًّا.

وتفسير هذا هو أن الأخطاء التي يسهل اكتشافها تمسُّ، حين تُفحَص عن كثب، مسائل أساسية في الفلسفة وتتطلب استجابة متأملة بدلًا من الرفض. تذكّر هذا حين تعتبر المثل التالي، وتذكّر أن هناك مسائل عميقة وراء الخطأ الذي يبدو واضحًا في ظاهره.

التعريف

يمكن تعريف الدور المنطقي بأنه وضع لا تُبرَّر فيها النتيجة إلا بالمقدمات (كما هو الحال في الحجة السليمة أو الوجيهة) لكن (بعض) المقدمات تُبرَّر أيضًا بالنتيجة. ولهذا فإن الدور المنطقي نوع من **المصادرة على المطلوب** (3.19). حين لا يكون هناك سبب مستقل لقبول مقدمات دور منطقي مُبرَّرٍ بالنتيجة، تفشل الحجة في تحقيق مهمتها. وهذا هو السبب الذي يجعل الدور المنطقي يوصف بالحلقة **المفرغة**.

الدور المنطقي الديكارتي

تمثَّلت غاية ديكارت في كتابه **تأملات** في تأمين أساس آمن ودائم للمعرفة. وقد اعتقد أنه في الوسع العثور على هذا الأساس فيما ندركه بـ«وضوح وتميُّز». ومحتوى المفهوم الواضح والمتميز **بيّن بذاته ويقيني** (1.11) إلى حد يَحُول تمامًا دون التشكيك فيه. ولكن حقيقة أننا متيقنون من شيء ما لا تعني أنه صحيح. فمتى نتأكد من أن ما هو يقيني لأذهاننا صحيح بالفعل؟ يتطلب الأمر إثبات وجود الله. وهكذا جادل ديكارت بأنه إذا كان الله موجودًا، نستطيع التأكد من أن ما ندركه بوضوح ومتميّز على أنه صحيح يقينًا صحيح بالفعل. ذلك أن الله لن يسمح في النهاية بأن نتعرض بشكل ممنهج للخداع بخصوص الحقائق الأكثر أساسية وبيانًا ذاتيًا. ولهذا، لتبرير زعمه بأننا ما ندركه بشكل واضح ومتميز على أنه صحيح يقينًا صحيح بالفعل، احتاج ديكارت إلى إثبات أن الله موجود.

غير أنه عَوّل أثناء محاولته إثبات وجود الله، عَوّل على تلك الأفكار الواضحة والمتميزة نفسها، على الرغم من أنه لا يستطيع معرفة أن هذه الأفكار واضحة ومتميزة إلى أن يثبت وجود الله. بتعبير آخر، افترض في مقدماته ما رغب في إثباته في نتيجته - فقد استخدم الله في تبرير الأفكار

الواضحة والمتميزة، واستخدم الأفكار الواضحة والمتميزة في تبرير اعتقاده في وجود الله: وهذا حجاج يقع في دور منطقي.

1. الأفكار الواضحة والمتميزة جديرة بالثقة لأن الله يضمنها.

2. نعرف أن الله موجود لأن لدينا فكرة واضحة ومتميزة بأنه موجود.

ولكن أليس هذا نوعًا من الحجاج بأن الله موجود لأن الإنجيل يقول ذلك، ومن ثم إقرار أن الإنجيل سلطة لأنه مُستلهم من الله؟

تقويض الدور المنطقي: مجرد دور منطقي ظاهري

هل كل الحجج التي تقع في دور منطقي تشكل حلقات مفرغة؟ نعم إذا كانت تقع بالفعل في دور منطقي. ولكن يحدث أن الدور المنطقي ظاهري فحسب. اعتبر المثل التالي. ننتظر قدوم حافلة فيحاول طالب جامعي مزعج، انتهى لتوّه من تقويض حجة ديكارت، إقناعنا أنه لا سبب لدينا للاستمرار في الانتظار، لأن توقعنا لقدوم حافلة مؤسّس على حجة تقع في دور منطقي، تُقِرُّ شيئًا من القبيل التالي:

1. كيف تعرف أن الحافلة تصل الخامسة مساءً؟

2. لأن الجدول يقول إنها تصل الخامسة مساءً.

3. وكيف تعرف أن الجدول صحيح؟

4. لأن الحافلة تأتي الخامسة مساءً.

5. وكيف تعرف أن الحافلة تصل الخامسة مساءً؟

إن هذا الأسلوب في الحجاج يبيّن في ظاهره أن الاعتقاد في وقت وصول الحافلة مُبرَّر بالجدول، لكن موثوقية الجدول مبرّرة، بطريقة تقع في دور منطقي، تأسيسًا على وقت وصول الحافلة. ولهذا فإن الحجة تبدو مماثلة في صورتها لحجة ديكارت.

غير أن هذه الحجة لا تقع في دور منطقي لأن لدينا سببًا مُستقلًا لقبول صحة الجدول وللاعتقاد في وصول الحافلة الخامسة مساء، ويتمثل هذا السبب في الخبرة السابقة. لقد عرفنا من هذه الخبرة أن هذه شركة حافلات جديرة بالثقة وبأن للجداول المعلن عنها في محطة الحافلات سجلًا ناصعًا من حيث دقّتها.

الحلقة ليست مفرغة، بل ليست هناك حلقة أصلًا، لأننا في الإجابة عن أي من السؤالين 1 و3 نستطيع الخروج من الحلقة بالركون إلى أسس مستقلة. وهكذا يمكن مثلًا تبرير النقلة من 3 إلى 4 بتأمين مُبرِّر لا يُعوّل على ما نحاول إثباته. ولو كانت 4 تتوقف فحسب على 2 (أو العكس)، لكانت لدينا حلقة مفرغة.

الدور المنطقي الهيرمينيوطيقي، والكليات المفهومية، والتساوق

هل يمكن أن يكون نظامنا المفهومي في الخطّاطة الكبرى للأشياء دائريًا دون أن تكون حلقته مفرغة؟ يجادل إبستيمولوجيُو «التساوق» بأن نظرياتنا في المعرفة لا تجد مبررها في تأسيسها في النهاية في العالم أو في الإحساسات بل ببساطة في العلاقات القائمة بين مزاعمها النظرية (انظر 1.1). وعلى منوال مماثل يجادل علماء السيميوطيقا بأن أنساق العلامات التي تمنح الكلمات دلالة تدور في النهاية حول نفسها، ربما عبر حلقات دلالية لا حصر لها. أما فلاسفة «الهيرمينيوطيقا» – من أمثال هانز غادامير، وبول ريكور، وفريدريك شليرماخر - فيتحدثون عن «الدور المنطقي الهيرمينيوطيقي»، حيث لا سبيل لتأويل الخبرات والنصوص الجديدة إلا على أساس ما سبق فهمه (انظر 7.3). ومن بين الأسباب التي تجعل هذه الحلقات غير مفرغة أنها قد لا تكون حلقات تبرير بل حلقات دلالة، أي كليات يلزم أن تناسبها الأجزاء وليست أسسًا للإثبات أو التبرير. ولعل كل ما في الأمر هو أن القواعد تدور ناكصة على أعقابها: أ مُبرَّرة من قِبل ب، وب مبررة من قِبل ج، ...، وهـ مبررة من قِبل ي، وي مبررة من قِبل أ ...

الدور المنطقي الاستقرائي؟

هناك سؤال عما إذا كانت الحجج الاستنباطية تُصادر على المطلوب (انظر 3.24)، لكن ديفيد هيوم أثار أسئلة تظل مزعجة بخصوص ما إذا كان الحجاج العقلي الاستقرائي ككل مؤسس على دور منطقي. لماذا يلزم أن تكون الخبرة الماضوية بموثوقية شيء ما تُعدُّ **شاهدًا** على أدائه الحاضر والمستقبلي؟ إنها لا تُعدُّ كذلك إلا إذا قبلنا مبدأ أن الأداءات الماضوية تؤمّن شاهدًا على الحاضر والمستقبل. ولكن لماذا يلزمنا قبول هذا المبدأ؟ حسن، بسبب الخبرة الماضية. ولكن لا سبيل لاعتبار الخبرة الماضية شاهدا إلا إذا سبق لنا قبول المبدأ، وهكذا إلى ما لانهاية.

أو، على حد تعبير هيوم، «الاحتمال مؤسس على افتراض وجود تشابه بين هذه الأشياء، التي سبق لنا اختبارها، وتلك التي لم نختبرها بعد؛ ولهذا يستحيل أن ينشأ هذا الافتراض عن ذلك الاحتمال. لا يصح أن يكون المبدأ نفسه سبب مبدأ آخر ونتيجته» (*A Treatise of Human Nature*, 1.3.6).

ولهذا، فإن أفضل وسيلة لتجنب الدوران في حلقة مفرغة في حالة مبدأ الاستقراء ألا نحاول تبريره استقرائيًّا. والأمر الذي تجدر ملاحظته هنا هو أن خطوة «س لأن ص» في أي حجة دائرية تحتاج دائمًا تقريبًا إلى تفكيك. وإذا تبَيّن هذا التفكيك أن التبرير لا يُعوِّل إلا على أشياء تحاول الحجة نفسها إثباتها، يثبت أن الحلقة مفرغة؛ وخلافًا لهذا لن تكون هناك حلقة أصلًا.

انظر أيضًا:

1.12 القضايا التكرارية، والمتناقضة ذاتيًّا، وقانون عدم التناقض

3.24 المصادرة على المطلوب

3.27 المُتراجعات

قراءات

René Descartes (1641). *Meditations on First Philosophy*

David Hume (1739–40). *A Treatise of Human Nature*

Alan Gerwitz (1941). The Cartesian circle. *Philosophical Review* 50: 368–395

Don Idhe (1971). *Hermeneutic Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricoeur* (1971)

D. Davidson (1989). A coherence theory of truth and knowledge. In: *Truth and Interpretation* (ed. E. LePore), 307–319

Luciano Floridi (1996). *Scepticism and the Foundation of Epistemology*, Ch. 3

3.8 التركيب والتقسيم (Composition and division)

أثناء إعداد هذا الكتاب، في عام 2010، سُجّل الرقم القياسي لأكبر كعكة يقطين في مهرجان اليقطين بنيو بريمان، أوهايو، وصاحبة هذا الرقم كعكة تزن 1678 كيلوغرام (أو 3699 باوند)، ويبلغ محيطها 6 أمتار (20 قدمًا). غير أنك سوف تقع في أغلوطة **التقسيم** لو أنك استنتجت أن كل شريحة من هذه الكعكة تسجل أيضًا رقمًا قياسيًا عالميًا. وكمثل آخر، تُجري رابطة كرة السلة في الولايات المتحدة في كل عام مباراة استعراضية بفريقين مؤلفين من أفضل اللاعبين المحترفين في العالم. غير أنك سوف تقع في أغلوطة **التركيب** لو أنك استنتجت أن هذين الفريقين هما أفضل فريقين في العالم.

وغالبًا ما تبرز مشاكل على السطح حين ننتقل بأسلوب خاطئ من مزاعم حول أفراد إلى مزاعم حول الكل الذي يتألف منهم.

الأجزاء، والكليات، واللاعبون والفِرَق

اهتم الفلاسفة منذ زمن طويل بالعلاقة بين الأجزاء والكليات، عمليًا منذ بداية الفلسفة. ما أثارهم هو أن خصائص جديدة تنبثق فيما يبدو بسبب تجمع أفراد في جماعات، أو كليات، أو تشكيلات، ثم تتلاشى حين تتحلل الكليات. في عام 1969، مثلًا، فاز فريق نيويورك متس ببطولة الدوري الأمريكي، ما جعلهم أفضل **فريق** كرة سلة محترف في الولايات المتحدة في ذلك العام، ولكن على المستوى **الفردي** لم يكن اللاعبون الذين يتألف منهم الفريق ضمن قائمة أفضل اللاعبين. يبدو أن شيئًا خاصًا يحدث حين يجتمع هؤلاء اللاعبون في الفريق الصحيح. وفي عام 2014 تمكّن المنتخب الألماني لكرة القدم من الفوز ببطولة العالم. وعلى الرغم من أنه لم يكن يضمّ لاعبين بقدرات البرتغالي كرستيانو رونالدو أو الأرجنتيني ليونيل ميسّي، هيمن الألمان لأنهم شكّلوا كُلًّا فعّالًا في فريقهم.

الكُلّانية والفردانية

ليست الرياضة المثل الوحيد على الطريقة التي تختلف بها الكليات عن

الأجزاء. حتى في العلوم والرياضيات يوجد فرق واضح بينهما. ففي حين يتألف ثلثا الجسم البشري من الماء، فإن هذا لا يعني أن كل جزء من أجزائه يتألف من ماء، تمامًا كما أن حقيقة كون فئة الأعداد لامتناهية لا تعني أن كل عدد من عناصرها لامتناه.

وهناك أيضًا أمثلة في تاريخ الفلسفة. لقداعتقد المُنظّر السياسي الفرنسي جان-جاك روسو (1712-1778) أن الأفراد حين يشكلون مجتمعًا ينبثق شيء جديد يسميه «الإرادة العامة»، وهي إرادة جماعية تتجاوز مجموع الإرادات الفردية. وعلى نحو مماثل اعتقد كارل ماركس (1818-1883) وفريدريك إنغلز (1820-1890) أن الطبقات الاقتصادية في المجتمع (البروليتاريا مثلًا) ليست مجرد تشكيلات من أفراد، وأن سلوك الطبقات لا يُفسّر بشكل تام عبر مقاصد الأفراد، وفهوماتهم، ومصالحهم، ودوافعهم.

وفي هذا الموضع تصبح الأمور خلافية. مَن يرى أنه يمكن فهم الكليات والتشكيلات بشكل تام عبر الأفـراد الذين تتألف منهم يُسمَّون بأنصار **الفردانية المنهجية**، في حين يُسمَّى من يرون أنه لا سبيل لردّ الكليات إلى مركّبات من الأفراد بأنصار **الكُلّانية المنهجية**. وعلى أي حال، بصرف النظر عن الموضوع قيد النقاش، كن حساسًا للطريقة التي تتفاعل بها الكليات مع الأجزاء، لأن هذا سوف يساعدك على تجنب أغلوطتَي التركيب والتقسيم:

أغلوطة التركيب: استنتاج مزاعم بشكل خاطئ حول كُليّات تأسيسًا على مزاعم حول أجزاء.

أغلوطة التقسيم: استنتاج مزاعم بشكل خاطئ حول أجزاء تأسيسًا على مزاعم حول كُليّات.

تذكّر أنه لا تثريب على تشكيل استدلالات حول أجزاء كُلٍّ ما تأسيسًا على ما يصدق على هذا الكُلّ. ففي النهاية، يصح الاستدلال على أن شريحة من أكبر كعكة يقطين في العالم تحتوي على يقطين، على الرغم من أننا لا نستطيع أن نستنتج أنها أكبر شريحة في العالم.

انظر أيضًا:

1.4 الصحة والسلامة

2.7 البناءات المنطقية

3.3 الاشتراك اللفظي والغموض

4.24 كلي/عيني

قراءات

Aristotle (4th century BCE). *On Sophistical Refutations*

Galen (1977). *On Language and Ambiguity* (1977); trans. *De captionibus* [*On Fallacies*] (2nd–3rd century)

Ralph H. Johnson (2014). *The Rise of Informal Logic.*

3.9 التعارض المفهومي (Conceptual incoherence)

ثمة أسئلة لا يمكن الإجابة عنها، وأحاجي لا يمكن حلها، لأنها لا تحمل أي معنى. ليس في وسع المرء أن يجادل أو يناقش أو يتقصى إمكانات ما لم تكن أساسًا متساوقة. ولهذا السبب فإن نظرية المثلثات رباعية الأضلاع لا تذهب بنا بعيدًا. مفهوم "المثلث رباعي الأضلاع» مفهوم غير متساوق، لأنه يتضمن تناقضًا ذاتيًا. وما أن ندرك هذا حتى نرى أن العديد من الأسئلة الفلسفية التي تبدو وجيهة حول المثلثات رباعية الأضلاع لا تنجح إلا في تشتيت الانتباه. (هذا لا يعني وجوب استبعاد كل مثل هذه الأسئلة، فقد ترغب مثلًا في التفكير في العلاقة بين المفاهيم المتعارضة منطقيًا وبين تجريدات أو استحالات أخرى؛ وقد تتساءل عما إذا كانت «المفاهيم» المتعارضة مفاهيم أصلًا).

مَثل الطبيعة الحقيقية للمرأة

ليست كل حالات التعارض المنطقي بوضوح المثلثات رباعية الأضلاع. في كتابها **النسوية المرتابة** (*The Skeptical Feminist*) تعرض جانيت رادكليف رتشاردز مثلًا جيّدًا على صور مواربة للتعارض المفهومي. موضوعها هو طبيعة المرأة، وهي تناقش الكيفية التي تؤثر بها البيئة التي تعيش فيها المرأة في طبيعتها، وتُبيّن أن للبيئة أثرًا في الكيفية التي تفكر وتسلك بها المرأة. غير أنها تجادل بأنه من الخطأ أن نعتقد أننا، في مثل هذه الظروف، نرى النساء على غير حقيقتهن، وأننا لو استبعدنا هذه التأثيرات سوف نكتشف الطبيعة الحقيقية للمرأة. ذلك أن هذه الرؤية مؤسّسة على أن طبيعة الشيء الحقّة هي تلك التي يكونها في «بيئته» الحقيقية، أو أسوأ من هذا، خارج كل بيئة.

كلتا الرؤيتين تُعانيان من تعارض مفهومي. في الحالة الثانية، يستبين أنه مُحتَّمٌ على كل شيء أن يكون في بيئة ما أو أخرى؛ فحتى الفراغ بيئة. ولهذا فإن قول إن الطبيعة الحقّة للشيء لا تتكشف إلا حين يُفحص خارج كل بيئة قول يعوزه التساوق، لأنه لا شيء يمكن أن يكون في مثل هذا الوضع.

ومن غير المتساوق أيضًا، حسب رادكليف رتشاردز، أن تعتقد أن طبيعة الشيء الحقّة إنما تتكشف حين يكون في البيئة الصحيحة. فأولًا، فكرة «البيئة الصحيحة» إشكالية. أليست هي فكرة ما هو صحيح بالنسبة إلى انشغالات متنوعة؟ البيئة الصحيحة للسلمون في سياق طبخه هي الموقد الساخن؛ لكن البيئة الصحيحة لفقسه بيئه مختلفة تمامًا.

والأهم من ذلك، أن تعرف بيئة الشيء الحقّة هي أن تعرف كيف يكون في **تنويعة** من البيئات. ومثل هذا أن طبيعة الحديد تفهم أحسن ما يكون الفهم حين نعرف ما يحدث للحديد حين يكون ساخنًا، وباردًا، ومحطّمًا، ومغموزًا في الماء، وما إلى ذلك. معرفة الكيفية التي يسلك بها الحديد حين يُترك في أوضاع مؤمثلة لوجوده المستمر دون تغيير لا تعرض علينا سوى رؤية جزئية لطبيعته.

ويبيّن نقد رادكليف رتشاردز أن ثمة تعارضًا في الحكم بأن مفهوم الطبيعة الحقّة للشيء إنما يتكشف في غياب البيئة أو في بيئة مؤمثلة مفردة. هذا مفهوم يستبين، حين يُختبر، أنه معيب، وعلى الرغم من أنه يبدو أول وهلة أنه يحمل معنى منطقيًا، فإن معاينته عن كثب تكشف خلاف ذلك.

التعارض في الشواش

يظل هناك سؤال حول ما إذا كان يجب وصف الحالات العينيَّة التي تكون من هذا القبيل بأنها متعارضة أو مشوّشة. وقد يجادل البعض بأن المفاهيم التي تتضمن **تناقضات** (310) وحدها التي يجب اعتبارها متعارضة. وفي حالة مثل رادكليف رتشاردز، قد نجادل بأنه ليس هناك تناقضات: فكل ما في الأمر هو أنه ليس هناك في أي فهم وجيه لما تعينه «الطبيعة»، و«الحَقَّة»، و«البيئة»، أي جزء من «الطبيعة الحقَّة» في هذه الكلمات يمكن تصديقه. ولهذا قد نفضل الحديث عن «شواش مفهومي» بدلًا من التعارض المفهومي. والحرص في استخدام كلماتنا بهذه الطريقة مفيد كثيرًا. على ذلك، فإن أثر النقد في الحالين قوي. فسواء كانت المفاهيم متعارضة أو مشوَّشة، فإنه لا نفع منها لدى الفيلسوف الحريص. إن أنابيب الصرف الصحي نتنة بالقدر نفسه، أيًّا كان مُسمَّاها.

انظر أيضًا:

1.12 القضايا التكرارية، والمتناقضة ذاتيًّا، وقانون عدم التناقض

6.4 النقد النسوي والجندري

7.6 المفارقات

قراءات

Janet Radcliffe Richards (1980). *The Skeptical Feminist*

* Robert J. Gula (2001). *Nonsense: Red Herrings, Straw Men, and Sacred Cows: How We Abuse Logic in our Everyday Language*

* D.Q. McInerny (2005). *Being Logical: A Guide to Good Thinking*

3.10 التناقض والتضاد (Contradiction/contrariety)

يُقال (في الإنجليزية) إن ماري مضادة "contrary" كليًا، ولكن ما معنى أن تكون مُضادًا؟ في الأحاديث العادية، نصف المرء بأنه «مُضاد» حين يكون مُعارِضًا، أو سجاليًا، أو بغيضًا. ونقول إن الناس يناقضون بعضهم البعض للأسباب نفسها. أما في المنطق فإن لمفهومي «التناقض» و«التضاد» دلالات منطقية أكثر دقة.

رأينا في 1.6 أن المتناقضات والمتضادات نوعان من أنوع عوز الاتساق. والفئة المؤلفة من جمل «غير مُتَّسقة» فئة يستحيل منطقيًا على جميع الجمل التي تتألف منها أن تصدق في الظروف نفسها. وقد تتألف الفئة غير المتسقة من أي عدد من الجمل، ولكن كَلِمَتَيْ «ضديد» و«متناقض» يقتصران في العادة على أزواج من الجُمَل. وكما هو الحال مع الجملتين غير المتسقتين، يتضح أنه يستحيل على الجملتين المتناقضتين والمتضادتين أن يصدقا معًا، لكنهما يختلفان بخصوص إمكان كذبهما معًا. والطريقة السريعة في تلخيص الفرق هي التالية:

في حين أنه لا الزوجين الضديدين ولا المتناقضين يمكن أن يصدقا معًا، يمكن للضديدين أن يكذبا معًا، في حين يستحيل على المتناقضين أن يكذبا معًا.

بتعبير آخر:

مُحتَّم أن يكذب أحد المتناقضين، لكنه

محتَّم أن يكذب أحد المتناقضين أو أكثر.

وكما ترى، في حين يمثل الضديدان والمتناقضان جُمَلًا غير متسقة، فإنهما يقومان بهذا بطريقتين مختلفتين. عمليًا، سوف تصادف متضادات أكثر مما تصادف من متناقضات. ومن المهم أن تتذكَّر هذا حين تدقق في نظرية أو نص ما لمعرفة ما إذا كان يحتوي على جمل غير متسقة.

سوف نوضح المراد بضرب بعض الأمثلة. الجملتان «كل الرجال صُلع» و«لا رجل أصلع» ضديدتان، لأنه يمكن أن تكذبا معًا (وهما في الواقع كاذبتان) لكنه يستحيل منطقيًا أن يصدقا معًا. وعلى نحو مماثل، الجملتان: «نحن الآن في المملكة المتحدة» و«نحن الآن في نيجيريا» ضديدتان، ففي حين يمكن أن نكون في المملكة المتحدة أو في نيجيريا، ويمكن أن نكون

في إحداهما ثم في الأخرى، ويمكن ألا نكون في أي منهما (كأن نكون في اليابان)، فإنه يستحيل أن نكون في الوقت نفسه وبالمعنى نفسه في كليهما.

في المقابل، الجملتان «كل الرجل صلع» و«بعض الرجال ليسوا صُلعًا» ليستا ضديدتين، لأنه على الرغم من أنهما غير مُتَّسقتين، ليس في الإمكان أن يكذبا معًا. إذا كذب القول بأن كل الرجال صلع، صدق القول بأن بعض الرجال ليسوا صُلعًا؛ وإذا كذب القول بأن بعض الرجال صلع، صدق القول بأن كل الرجال صلع.

الدايلثية، والأنساق المنطقية شبه المتسقة، والخطابات فوق-المنطقية

يكاد الفلاسفة يشككون في كل شيء، غير أن قوانين الحجاج العقلي الأساسية من ضمن الأشياء التي نادرًا ما شككوا فيه. فكما رأينا في 1.12، الحجاج ضد قوانين الحجاج العقلي الأساسية إنما يفترضها ويفضي من ثَمَّ إلى تناقض! ولهذا فإن الحجج الموجهة ضد قوانين الحجاج العقلي الأساسية تدحض ذاتها. ولكن هل هي حقًّا كذلك؟ أم أن هناك استثناءات أو سُبلًا مختلفة في تصور التناقض.

استمر المناطقة في مقاومة الفكرة الخلافية تاريخيًّا التي سماها غرهام بريست عام 1981 **الدايلثية** (المشتقة من الكلمتين اليونانيتين *'di'* التي تعني اثنين، و*'aletheis'* التي تعني الصدق). هذا موضوع معقد، لكنَّ مناطه هو فكرة أن بعض المتناقضات قد تكون صادقة. وحسب البعض، فهم **المفارقات** المنطقية (7.5)، «هذه الجملة كاذبة» أو «كل ما أقوله كذب» مثلًا، إنما يتحقق فيما يبدو في حال فهمها بأسلوب دايلثي. وكذا شأن بعض المفاهيم **الغائمة** من قبيل دافئ، وأصلع، أو داخل. وهناك، كما رأينا في 1.6، من يعتقد أن المفاهيم التفضيلية ميتافيزيقا، مثل الله والمطلق، تحتوي على تناقضات (مثل المسيح الذي هو ناسوتٌ متناهٍ فانٍ ولاهوتٌ لامتناهٍ خالد).

وباستخدام مقاربة مختلفة، يجادل البعض بأن هناك سُبلًا مهمة في الحديث والتفكير لا ينطبق عليها المنطق؛ والخطاب الديني من ضمن المرشحين السائدين. ومثل هذا أن ديفيد هيوم يصف في دراسته «حول الطوائف بوجه عام» (Of parties in general) السرديات الدينية التقليدية بأنها «مختلفة في كل طائفة، دون أن تكون متناقضة مع بعضها

البعض». وهناك من جادل بأن الشِّعر وصور التعبير الشعرية المتنوعة تُوظَّف بشكل يحمل معنى كلًا من التضاد والتناقض. وفي كتابه الصادر عام 1986 **الأطباء النَّازيون** (*The Nazi Doctors*)، يتحدث روبرت جي ليفتون عن وقائع مقابلة مع طبيب أسنان يهودي أشرف حين التحق بمعسكر الاعتقال النازي في أوشوتز على خلع الحشوات الذهبية من أسنان السجناء الذين تتم تصفيتهم. وبالتأمل في هذه الخبرة المُروّعة، قال هذا الطبيب إن «هذا العالم ليس هذا العالم» – وهذه جملة متناقضة بشكل واضح لكنها تحمل معنى منطقيًا واضحًا.

والمنطق شبه المتسق مفهوم متعلق بالدايلثية، فهو وإن لم يعتبر المتناقضات صادقة بمعنى ما، يسمح باستخدامها في الحجاج العقلي بسبل لا تقود إلى ما يسميه المناطقة **انفجارًا**. يخبرنا المنطق الكلاسي أنه من أخطر المشاكل التي تسببها المتناقضات أنك إذا سمحت بها فإن كل شيء يصبح جائزًا. بتعبير أدق، يمكن للمنطق القياسي أن يثبت أنك تستطيع أن تستنتج من التناقض أي شيء تشاء، مهما كان تافهًا أو غير متسق مع نتائج إثباتات أخرى. وهذا النوع من الانفجارات منطقي. ويُفترض أن يساعدنا المنطق على التمييز بين ما يمكن إثباته بشكل شرعي وبين ما لا يمكن إثباته على هذا النحو، مع الحفاظ في الحالين على الاتساق، لكن الانفجار المنطقي يجعل هذا التمييز مستحيلًا. ولهذا فإن الفلاسفة الذين يدافعون عن المنطق شبه المتسق يحددون طبيعة عملهم في تجنب الدحض الذاتي وتبيان الكيفية التي يمكن بها الحجاج باستخدام متناقضات دون تسبيب انفجار. وكنت تحسب أن المنطق آمن!

انظر أيضًا:

1.6 الاتساق

1.12 القضايا التكرارية، والمتناقضة ذاتيًا، وقانون عدم التناقض

2.3 الجدل

7.6 المفارقات

قراءات

J.P. Anton (1957/2017). *Aristotle's Theory of Contrariety*

Graham Priest (2006). *In Contradiction: A Study of the Transconsistent*, expanded edn

Graham Priest (2006). *Doubt Truth to Be a Liar*

J-Y. Beziau, M. Chakraborty, and S. Dutta (eds) (2014). New *Directions in Paraconsistent Logic*

3.11 العكس، وسلب العكس، ونقض المحمول (Conversion, contraposition, obversion)

قد يصعب الاعتقاد في سلامة الحجة التالية، لكنها سليمة: «لا غير-الثديي كلب. ولا حيوان ذا دم حار ثديي. ولهذا كل الكلاب ذات دم حار». تبدو الحجة مربكة؛ أليس كذلك؟ الواقع أن الكثير من التعبيرات البشرية مربك. وهذا هو أحد الأسباب التي تجعل الحجاج العقلي صعبًا إلى هذا الحد. وبطبيعة الحال فإن المناطقة يفضّلون أن تكون حججهم أكثر وضوحًا، ويُحمد لهم أنهم طوروا العديد من أساليب توضيح اللغة، لأسباب منطقية على أقل تقدير. ومن بين أكثر الأدوات فائدة في تحقيق هذه المهمة إجراءات تسمى «العكس»، و«سلب العكس»، و«نقض المحمول»، نستطيع باستخدامها ترجمة حُجّتنا حول الكلاب على النحو التالي: «كل الكلاب حيوانات ثديية. وكل الحيوانات الثديية ذوات دم حار. ولهذا، كل الكلاب ذوات دم حر». هذا أفضل بكثير.

الأمر المهم الذي يجب فهمه هو أن الحجة الأولى والحجة الثانية، منطقيًا، حجتان متماهيتان، وأن العكس، وسلب العكس، ونقض المحمول مجرد قواعد للترجمة، فهي تُحوّل جملة إلى جملة أخرى **تتكافأ منطقيًا** معها (أي أن لديهما بنية منطقية متكافئة) كما **تتكافأ** ماديًا معها (بمعنى أن لديهما قيم الصدق نفسها). وغالبًا ما يُسمّي المناطقة النقلة

من مقدمة واحدة إلى نتيجة واحدة **استدلالًا مباشرًا**، وقواعد الترجمة أو التحويل الثلاثة هذه نوع من الاستدلال المباشر (وهناك غيرها).

وكي تستخدم هذه الإجراءات الثلاثة، ابدأ بتشكيل الجملة التي ترغب في تحويلها وفق إحدى صور الجمل الأربع التالية التي يتعارف على وصفها بصور الجمل ك م، ك س، ج م، ج س. ولحسن الحظ، يمكن باستخدامها التعبير عن قدر كبير من اللغة التي نحاجج بها. (ض = موضوع، ح = محمول، ك م = كُليّة مُوجَبة، ك س = كلية سالبة، ج م = جُزئية موجبة، ج س = جزئية سالبة).

ك م	كل ض ح
ك س	لا ض ح
ج م	بعض ض ح
ج س	بعض ض ليس ح

العكس: هو أسهل قاعدة ترجمة متكافئة. كل ما يلزمك القيام به هو إبدال الموضوع بالمحمول. غير أن هناك قيدًا؛ فهْو يسري فحسب على ك س وج م. (لاحظ أن هاتين الترجمتين تنجحان في الاتجاهين).

كل ض ح	لا عكس صحيح
لا ض ح	لا ح ض
بعض ض ح	بعض ح ض
بعض ض ليس ح	لا عكس صحيح

كل قاروس سمك	لا عكس صحيح
لا قاروس سمك	لا سمك قاروس
بعض القاروس سمك	بعض السمك قاروس
بعض القاروس ليس سمكًا	لا عكس صحيح

العكس المسلوب: وهو شبيه بالعكس في كونه يبادل بين الموضوع والمحمول، ولكنه يستخدم مُتَمِّميهما (أي بشيء شبيه بمقابليهما). ويُعدّ العكس المسلوب متمم العكس من حيث ما ينطبق عليه: فهو لا ينطبق على ك س ولا على ج م.

كل ض ح	كل غير-ح غير-ض
لا ض ح	لا عكس مسلوب صحيح
بعض ض ح	لا عكس مسلوب صحيح
بعض ض ليس ح	بعض غير-ح غير-ض

كل قاروس سمك	كل غير-السمك غير-قاروس
لا قاروس سمك	لا عكس مسلوب صحيح
بعض القاروس سمك	لا عكس مسلوب صحيح
بعض القاروس ليس سمكًا	بعض غير-السمك غير-قاروس

عكس المحمول: وهو العملية الأكثر فعالية لأنه يمكن تطبيقه على كل صور الجُمَل. ولكي تقوم بهذه العملية، تبدأ بتغيير الجملة من السالب إلى موجب شبيه (كلي أو جزئي)، أو تغيير الجملة من الموجب إلى سالب شبيه (كلي أو جزئي). بعد ذلك نغير المحمول إلى متممه. التالي يوضح الكيفية التي يتم بها ذلك:

كل ض ح	لا ض غير-ح
لا ض ح	كل ض غير-ح
بعض ض ح	بعض ح ليس غير-ح
بعض ض ليس ح	بعض ض غير-ح

كل قاروس سمك	لا قاروس غير-سمك
لا قاروس سمك	كل القاروس غير-سمك
بعض القاروس سمك	بعض القاروس ليس غير-سمك
بعض القاروس ليس سمكًا	بعض القاروس غير-سمك

مرة أخرى، كل جملة على اليمين تعني منطقيًّا ما تعنيه الجملة على اليسار، والعكس بالعكس. وهذا هو سبب وصفها بأنها **متكافئة منطقيًّا**. ولأنها متكافئة منطقيًّا فإنها أيضًا **متكافئة مادية** - أي أن قيم صدق الجمل المحوَّلة تظل على حالها. ولهذا فإن الجمل الصادقة تظل صادقة بعد تحويلها، وكذا شأن الجمل الكاذبة.

هذه إجراءات مفيدة للغاية، ويمكنها أن تساعدنا في تفكيك نصوص معقدة إلى حد كبير. ولكن تذكّر أننا نقتصر هنا على عرض عابر لها. ولكي تجني نفعًا حقيقيًّا من هذه العمليات، ارجع إلى **عتاد التفكير الناقد** (*The Critical Thinking Toolkit*) أو أي كتاب منطق مَكين؛ وتذكّر أن الممارسة تعين على الإتقان.

انظر أيضًا:

1.1 الحجج، والمقدمات، والنتائج

1.2 الاستنباط

قراءات

* Galen Foresman, Peter S. Fosl, and Jamie C. Watson (2016). *The Critical Thinking Toolkit;* see 3.4

* Walter Sinnott-Armstrong and Robert Fogelin (2015). *Understanding Arguments*

* Morris R. Cohen, Ernest Nagel, and John Corcoran (1993). *An Introduction to Logic*

3.12 الأمثلة المخالفة (Counterexamples)

في حياتنا اليومية، غالبًا ما نجد أنفسنا نتساءل عما إذا كنا قمنا بالفعل الصائب. هل كنت محقًّا حين قلت لأمّي إني لم أتناول الخمر قط؟ أم أنها كانت مجرد كذبة بيضاء؟ هل كان من الصواب أن أحتسي كل ذلك القدر من كؤوس الخمر، أم أنني أمضيت وقتًا مبهجًا إلى حد أنه لا يهم أنني أيقظت جيراني؟ حين نمارس الفلسفة، لا نعنى بأي حالات عينيّة من هذا القبيل، بل غايتنا الأساسية هي العثور على حقائق أكثر عمومية، من قبيل ما إذا كان الكذب عملًا صائبًا، أو العثور على معنى أن يكون الفعل «صائبًا» أو «خاطئًا» أصلًا.

وهذه العمومية هي التي تميّز الأسئلة الفلسفية عن معظم الأسئلة العادية. وعادة ما تتضمن الأجوبة التي يطرحها الفلاسفة عن أسئلتهم تعميمات وكليات، أي قضايا يفترض أن تسري على أي حالة عينيّة شبيهة بشكل مهم بالكذب، ولا تسري فحسب على الحالة التي كذبت فيها على أمّك بخصوص احتسائك الخمر. ولأنه يفترض أن لهذه الأجوبة تطبيقًا كليًّا أو على الأقل عامًّا، فإن الحالات الفردية تصبح مهمة مرة أخرى، لأن من ضمن أدوات التفكير الفعّالة مهارة تشكيل أمثلة عينيّة تقوّض مزاعم عامة أو توجب على الأقل الاستدراك عليها. من وجهة نظر منطقية، المزاعم الكلية (كل س هو ص مثلًا) هَشّة من حيث إنها عرضة بشكل متطرف للدحض. ذلك أن دحضها لا يتطلب سوى حالة مفردة ضديدة (حالة لـ س ليست ص). وهذه الهشاشة هي التي تستغلها الأمثلة المخالفة.

مَثَل خيّر = ممتع

ومثل هذا، إذا كان علينا صياغة حجة لإثبات أن الأفعال «الخيّرة» هي تلك التي تُنتِجُ مُتعةً، علينا أن نتأكد من أنه ليست هناك حالات يمكن أن توصف بأنها خيّرة لكنها لا تنتج متعة. وإذا حدث أن استطاع شخص ما عرض مثل هذه الحالة، فقد نجح في تأمين ما يسمى بـ «المثل المخالف». فعلى سبيل المثل قد يقترح المشكّك أن منح مبالغ مالية للجمعيات الخيرية مؤلم لأنه يجعلك تتخلى عن أموال كان لك أن تستخدمها في جلب المتعة على نفسك، لكن معظمنا سوف يصادق على أن منح جزء من مرتبك للكفيف عمل «خيّر». وفي مثل هذا الوضع، سوف يلزمنا إنكار نظريتنا الأخلاقية اللّذّية

أو العثور على صياغة لها تمكنها من استيعاب هذا المثل المخالف.

قد نردّ مثلًا بقول إنه على الرغم من أنك تختبر بعض الألم بسبب كرمك، فإن من يحصلون على تبرعاتك سوف يمرون بخبرة ممتعة. وبهذا نكون أجرينا تعديلًا مُهمًّا على موقفنا البدئي (وبدلًا من هذا قد نزعم إنه مجرد توضيح): أنه لا ضرورة أن يكون أن الفاعل المعني هو الذي يختبر العواقب الممتعة التي تجعل العمل «خَيّرا».

وعلى هذا النحو يمكن للمثل المخالف أن يقوم بدور النقد البنّاء بقدر ما يمكن له أن يقضي على النظرية. وبطبيعة الحال فإنه لا شيء يوقفنا من اتخاذ موقف متصلّب بإقرار أن منح مبالغ مالية للجمعيات الخيرة ليس عملًا «خَيّرًا» إطلاقًا. لكن هذا قد لا يذهب بنا بعيدًا. حين تواجه النظرية أمثلة مخالفة متتابعة واستجابات المُنَظِّر الجدلية (2.3) لها، إما أن تُعدَّل النظرية إلى أن تصبح آمنة أو تتفسخ إلى حد يحول دون الدفاع عنها.

أهمية الغريب

قد تتضمن الأمثلة المخالفة سيناريوهات فرضية غاية في الغرابة، وفي حين أنه من غير المُرجّح أن تحدث مثل هذه السيناريوهات في الحياة اليومية، فإن هذا لا يقلل من أهميتها في الحجة الفلسفية. وكمثل مخالف آخر للنظرية اللذّية في الخيرية، قد يجادل بأن هناك أفرادًا في العالم – المازوخيين – يحققون سعادتهم بإلحاق ألم مُروّع بأنفسهم، وقد لا يعتبرون الفعل الذي ينتج متعة فعلًا خَيّرًا. هؤلاء أفراد نادرون، ولكن إذا كانوا يحققون السعادة بالفعل عبر وسائل موجعة، فإنهم يعرضون أمثلة مخالفة متعلقة شبيهة بحالة التبرعات الخيرية. باختصار، إذا كان للقضية أو النظرية أن تدعي كُليّة مزاعمها، يلزم تبيان أنها صحيحة حتى في الظروف الغريبة. ذلك أن الكلية معيار غاية في الصعوبة.

حدود التعديل

حتى الآن ليست هناك إشكاليات، ولكن يجب على المفكرين أيضًا الحرص على الحفاظ على طبيعة الموقف الأساسية حين يعرضونها جدليًا للاختبار عبر أمثلة مخالفة. ومسألة ما إذا تم الحفاظ على طبيعة الموقف

الأساسية حين غُرض بتعديل أو سيناريو فرضي غالبًا ما تكون خلافية. وحتى نناقش مثلًا شهيرًا، تعرّض وضع ما يُسمى بـ«الغرفة الصينية» التي يقول بها جون سيرل للكثير من النقاش. وقد ذهب أنصار «الذكاء الاصطناعي الفعال» إلى أن الحواسيب التي تنجح في «اختبار تورينغ» (بحيث لا يتسنى التمييز بين استجابات الحاسوب وبين استجابات مستخدم بشري للغته الأم في اختبار أعمى) لا تَعرض فحسب محاكاة للوعي بل سوف تُعامَل على أنها تحوز ذهنًا كاملًا ذا أوضاع معرفية مناسبة وقدرة على التفكير.

وللرد على هذه الحجة، شكّل سيرل مثلًا مخالفًا. لقد تخيّل غرفة يجلس فيها شخص لا يعرف كلمة من اللغة الصينية، وعبر فتحة في الباب يستقبل أسئلة كتبت بحروف صينية ويجيب بالبحث عنها في جداول وإرجاع الرموز التي توصي بها هذه الجداول. هذا أساسًا ما يقوم به الحاسوب الذي «يَفهم» في الظاهر اللغة الصينية، ولكن لأن الشخص الموجود في الغرفة لا يفهم اللغة الصينية، فكذا شأن الحاسوب. باختصار، كلاهما يتصرف كمعالج ميكانيكي لا ذهن له للرموز.

غير أن أنصار نظرية «الأنساق» يردُّون على حجة «الغرفة الصينية» بقول إنها تُغيّر طبيعة الفاهم المزعوم. قد لا يفهم الشخص الموجود في الغرفة اللغة الصينية، ولكن إذا اعتبرنا هذا الشخص والجداول في الحجرة نسقًا، لنا أن نقول إن هذا النسق يفهم تلك اللغة. ولكي يكون القياس على حاسوب بعالم الرموز دقيقًا، يجب اعتبار الحجرة ككل، بما تحتويه، هي مستخدم اللغة. وتمامًا كما أننا لا نموضع الفهم في العادة في جزء خاص من دماغ متحدث اللغة الصينية، علينا ألا نتوقع أن يتموضع الفهم في جزء بعينه من الحاسوب؛ CPU مثلًا. وعلى الرغم من الكل، أكان شخصًا أم آلة، قد يفهم اللغة الصينية، قد يعجز أي جزء بعينه عن فهمها. ولأن موقف الذكاء الاصطناعي الفعّال ليس ملتزمًا بتحديد موضع الوعي، يمكن أن يُجادَل بأن مثل سيرل المخالف يفشل في تقويض الحقيقة الأساسية في النظرية المصمم لاختبارها - أن الحواسيب التي تنجح في اختبار تورينغ يمكن اعتبارها بشكل مناسب كائنًا مُفكّرًا. ويجب على المدافعين عن مثل سيرل المخالف أن يبينوا أن الأمر خلاف ذلك.

انظر أيضًا:

1.8 الدحض

2.5 الحالات الشاذة والاستثنائية التي تثبت القاعدة

2.11 التجارب الفكرية

قراءات

Karel Lambert and Bas C. van Fraassen (1972). *Derivation and Counterexample*

John R. Searle (1984). *Minds, Brains and Science*

* Madsen Pirie (2007). *How to Win Every Argument: The Use and Abuse of Logic*

3.13 المعايير (Criteria)

ليس هناك سرّ فلسفيٌّ عظيم بخصوص معنى المعايير. أيُّ قاموسٍ قياسي سوف يكفي: «المعايير هي ما تُحكم أو تُقرّر به الأمور».

بهذا المعنى للكلمة، الفلسفة مُترَعة بالمعايير، ويُعبَّر فيها عن بعض المعايير بصيغة جُمَل «إذا وفقط إذا» (التي تكتب عادة «إذذا»). وهكذا إذا جادلنا بأن المرء يعرف إذا كان ما يعتقد فيه مبرَّرًا وصادقًا، فإننا نطرح معايير للمعرفة. بتعبير آخر، يستوفي الشيء معايير المعرفة إذا استوفى شرط أن يكون اعتقادًا صادقًا مبرَّرًا.

وفي سياقات أخرى، تستخدم لغة الشروط «الضرورية والكافية». في المثل السابق، إذا كان الاحتياز على اعتقاد ما مُبَرَّرًا وصادقًا، فإن كل شروط المَعرفة الضرورية والكافية مستوفاة.

ليس هناك في (الإنجليزية) القياسية سبب وجيه يحول دون وصف إحدى الصيغتين الموصوفتين أعلاه بأنها معيار المعرفة. ولكن يجب عليك في الفلسفة، كما في أي تخصص آخر، أن تكون حسّاسًا لحقائق تتعلق

بالاستخدام. ثمة سياقات يميل فيها الفلاسفة إلى الحديث عن الشروط الضرورية والكافية بدلًا من المعايير؛ والتأسّي بهم أمر محمود لأنه لو استخدم الجميع هذه العبارة، لتأكّدنا من أننا نتحدث عن الشيء نفسه. ويشكّل الفلاسفة جماعة من مستخدمي اللغة، وهذه الجماعة تقوم بوظيفتها بشكل سلسل حين تَستخدم الكلمات نفسها في سياقات مشابهة.

وهناك خطر ناتج عن التغاضي عن هذا وعن اعتبار هذه المواضعات مجرد طُرفة من طُرَف الإتيكيت الفلسفي. وغالبًا ما نجد أن كلمة عادية تمامًا قد أضحت تُستخدم في أحد حقول الفلسفة بمعنى محدد تمامًا. ولو حاولت استخدامها في سياق مختلف، لسببت إرباكًا - أتراك استخدمتها بالمعنى العادي أم أنك قصدت استخدامها بالمعنى التخصصي؟ وهذا ما حدث مع كلمة «معايير»، فقد أصبحت إلى حد كبير تُستخدم في الفلسفة بالمعنى الخاص الذي يظهر في أعمال لودفيغ فتغنشتاين المتأخرة (1889-1951).

فتغنشتاين والمعايير

أحيانًا تكون أعمال فتغنشتاين مطلسمة، وأحيانًا يبدو أنه لا سبيل للاتفاق على ما تعنيه. وبوجه عام، وظّف فتغنشتاين فكرة المعايير في تصوره لدلالة الكلمات واستخدامها. ومثل هذا، من بين المعايير المناسبة لاستخدام كلمة «ألم» هو أن من يعاني من ألم يسلك على نحو بعينه: كأن يبدو مكروبًا مثلًا. والمغزى من استخدام المعايير هنا هو أن فتغنشتاين لا يقول إن الألم **يتماهى** مع نوع بعينه من السلوك، ولا أن مثل هذا السلوك **علامة** على الألم، الذي هو خبرة ذاتيّة خصوصية. ذلك أن فكرة المعايير لا تُضمِر عنده شيئًا من هذا القبيل، بل تقتصر على تحديد شروط الاستخدام الصحيح لكلمة «ألم».

وقد اعتقد فتغنشتاين أن هذا يؤمّن حلًّا لبعض المشاكل الفلسفية القديمة: كيف نستطيع أن نعرف أن للآخرين أذهانًا؟ وكيف يتسنى لي تجنب الأنانة - فكرة أني وحدي الموجود؟ إن هاتين المشكلتين تتحلّلان (ولا تُحلّلان) لأن معايير الاستخدام الصحيح لكلمتي «ألم» و«أذهان» معايير سلوكية واجتماعية - على الرغم من أنّ هذا لا يعني أنّ الألم والأذهان **هي نفسها** مجرد سلوك. وهذا مأتى فكرة القدرة على التعامل مع حقيقة أن آلام الآخرين ومتعهم تُعدُّ بمعنى ما خصوصية، ولكن لدينا قواعد عامة

للاستخدام الصحيح للغة المتعلقة بهذه الجوانب من الحياة.

وحسب فتغنشتاين، لا تأويل مما ذكرنا يجب أن يُعامَل على أنه قطعي. والحكم المحوري هنا هو أن فكرة المعايير تحمل معنى فتغنشتاينيًّا خاصًّا وآخر في اللغة العادية. وبالمعنى الأخير يبدو أن «المعايير» كلمة يمكن استخدامها في نطاق واسع من النقاش الفلسفي. ولكن بسبب الأول، من الحكمة في النقاش الفلسفي أن نُقَتِّر في استخدامها، بحيث نستخدم كلمات وعبارات أخرى حين تتيسّر لتجنب الخلط بين الاثنين. هذا أمر مهم، ليس فقط فيما يتعلق بالمعايير، بل أيضًا فيما يتعلق بالطريقة التي ترتبط بها الكلمات ظاهريًّا بمواقف فلسفية بعينها. تحتاج إلى أن تكون حسّاسًا لهذا كي تُعبِّر عن حججك بالوضوح الممكن.

انظر أيضًا:

3.3 الاشتراك اللفظي والغموض

4.7 شرطي/تشارطي

4.17 ضروري/كاف

قراءات

Stanley Cavell (1979). *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Pt 1

John V. Canfield (ed.) (1986). *The Philosophy of Ludwig Wittgenstein: Criteria*, vol. 7

Ludwig Wittgenstein (1992). *Last Writings on the Philosophy of Psychology: The Inner and the Outer*

Haig Khatchadourian (2007). *Meaning and Criteria*

3.14 دوكسا/بارا-دوكسا (Doxa/para-doxa)

توجد سبل عديدة لتقويم النص الفلسفي. وعادة ما يُركّز الفلاسفة على الحجج، ويحاولون أن يعرضوا بأسلوب تحليلي الكيفية التي تُشَكّل بها الحجج، وأن يحددوا مكوّناتها، والكيفية التي تعمل بها، وما إذا كانت سليمة أم معتلّة. أيضًا فإنهم يدقّقون، ويحلّلون، ويفحصون المفاهيم لمعرفة عناصرها الرئيسة والمصادر المشتقّة منها. غير أن هناك مقاربات أخرى للنص.

الحجاج، والإعاقة، والتحويل

يميز الناقد الأدبي رونالد بارت في عمله شبه-البيوغرافي **رونالد بارت** (*Ronald Barthes*) بين الكتابة التي تكون **بارا-دوكسا** والكتابة التي تكون **دوكسا**. غير أنه يقصد شيئًا مختلفًا، وإن ظل مُتعلّقا، عن أنواع البارادوكسات (المفارقات) التي يُفتتن بها الفلاسفة والميتافيزيقيون (انظر 7.6). وهو يعني من **دوكسا** (*doxa*) أشياء كثيرة - الرأي الشائع، والحكمة العرفية، والمذاهب السياسية، والأساطير المعاصرة - مُكرّسة وتبدو طبيعة، لكنها مُقيّدة وقمعية. في المقابل، النصوص التي تحتوي على **بارا-دوكسا** (*para-doxa*) تعوق **الدوكسا** المعنيّة. وهذه الإعاقة عبر المعارضة قد تبدو **جدلية** بالمعنى الموصوف في 2.3، وبمعنى ما يصف بارت جدلًا ما. ولكن بالنسبة لمفكرين من أمثال بارت، التنافس بين عناصري **دوكسا وبارا-دوكسا** لا يصعد إلى حقيقة أكثر شمولية، بل يقود فحسب إلى الخروج من **الدوكسا** المعنيّة إلى فضاء عَلاَمَتي ومفهومي جديد أو مغاير في مظهره. ذلك أن **البارا-دوكسا** عند بارت لا تتعلق بفك شفرة وتشذيب النظريات والنصوص الأخرى من أجل الكشف عن حقائق، بل تعيد ترتيب النظام العلاماتي (انظر 5.10). ومثل ذلك أن المرء قد يعتبر كيف غُمِرت نصوص أفلاطون بوصفها **بارا-دوكسا** في **دوكسا** الأدب اليوناني القديم، والدين، والعلم، بحيث غُيّرت طرائقنا في التفكير والكتابة لتأمين مكان للتقليد الفلسفي. اعتبر أيضًا كيف عملت نصوص ديكارت كـ **بارا-دوكسا** فيما يتعلق بـ **الدوكسا** المدرسية **ودوكسا** عصر النهضة اللتين أحدثت تغييرًا فيهما.

أحيانًا تطرح **البارا-دوكسا** صورًا جديدة مُدَمّرة من النقد أو تعيد تشكيل انتقادات قديمة بطرق جديدة - كما فعل هيوم بالمبدأ الإمبيريقي، الذي يقر أن الحد لا يحصل على دلالة إلا بتأسيسه على إدراك إمبيريقي. وأحيانا تَعرِض

النصوص حججًا مُبتكَرة جديدة، مثل مفارقات زينون الإيلي (ح.490-ح.430 ق.م.) التي أعاقت أفكارًا في القرون الخامس قبل الميلاد حول المكان والزمان. وأحيانًا تفصح **البارا-دوكسا** عن مفاهيم معرقلة جديدة، كما فعل برترند رسل حين عكس سُبُلًا مُكرَّسة في التفكير في نظرية الفئات والرياضيات بـ«فئة كل الفئات التي ليست عناصر في نفسها» المفارِقة والشهيرة (انظر 7.6). وأحيانًا تَطرح سُبُلًا تحويليّة جدية في الرؤية، كما فعلت جوديث بتلر حين أعادت تصوّر الجندر ونزعت طبعنته بالحديث عنه بوصفه «أدائيًّا» (2.8). والحال أن التفاعل بين **دوكسا** و**بارا-دوكسا** قد يحدث تغيُّرًا هائلًا.

تذكّر أن البحث عن **بارا-دوكسا** النصوص يتطلب دراية تاريخية معمّقة وحساسية، لأن ما يكون في البداية **بارا-دوكسا** يصبح بمرور الوقت **دوكسا**، إلى أن تعوقه **بارا-دوكسا** جديدة. وتذكّر أيضًا أن أفلاطون والأكويني كانا في وقت ما ثوريَّين، ثمّ أصبحا في النهاية تقليديَّين بشكل قاطع.

السعي وراء المتعة

وبسبل متعلقة، يصف بارت أيضًا مذهبًا تحليليًّا في اللّذة يمكن استخدامه في تقويم النصوص عبر عناصر الرغبة، والانغماس في الملذات، والمتعة (حتى المذنبة) فيها، حتى في الفلسفة الأكثر جفافًا وتجريدًا. وقد كانت هذه فكرة جذرية، تبنّاها نقاد أدبيون آخرون، وهي تُقِرُّ أن أبعاد النصوص المتعلقة بمتعها ورغابها قد تكشف عن خصائص مهمة فيها. وفي حين تجلب قراءة النصوص التقليدية واستيعابها نوعًا عاديًّا ومحافظًا من «**المتعة**» (*Plaisir*)، تنتج نصوصٌ أخرى ما يسميه بارت «**جويسونس**» (*jouissance*) (حيث يستلهم هنا من أعمال المحلل النفسي الفرنسي جاك لاكان) وهي متعة ثورية أو نشوة غامرة.

ومثل هذا قد نميّز متعة التحرر عند فتغنشتاين حين يزعم أنه يبيّن للفلاسفة كيف يخرجون من «قنينة ذبابهم» (*Philosophical Investigations*, §309) عبر تبصراته في اللغة السارية. ويتضح (*jouissance*) أيضًا في متعة اليأس الارتيابي الغامر عند هيوم (*A Treatise of Human Nature*, 1.4.7)، أو الحماس المُتَّقد حين يلقي بكتب اللاهوت والميتافيزيقا في «اللهب» (*Enquiry Concerning Human Understanding*, 12.34). ولعلنا نستطيع تمييز (*jouissance*) في أمنية ديكارت في أن «يمحو» أو

«يقلب» (*evertenda*) كل الفلسفة والعلم السابقين في مستهل «التأمل الأول» حين كان جالسًا أمام موقد نار دافئ. ويمكن أن نعثر عليها أيضًا في فرح أفلاطون الشهواني حين ظفر بالجمال الإلهي (*Symposium*, 211d)، وفي إغواء سقراط الشهير للشاب فيدوروس (*Phaedrus*, 228e–241d)، أو الانتصار على الخصوم من أمثال ثراسماخوس (*Republic*, Bk 2).

وحسب بارت، لعلّ الأهم من كل ذلك، حين يلج القراء في *jouissance* من هذا النوع، يتحلّل صنف بعينه من النفوس، ويفتح دروبًا جديدة في سكنى أنفسنا والعالم. وبخصوص *jouissance* النصية التحويلية، في مقابل المتعة التي تعيد الثقة، يقول بارت إن «النص هو الذي يفرض حالة فقد، فهو يزعج... ويُشيع الاضطراب في افتراضات القارئ التاريخية، والثقافية، والنفسية، واتساق أذواقه، وقيمه، وذكرياته، ويحدث أزمة في علاقته باللغة». باختصار، حين تكون هناك متعة نصّية، ثمة شيء مهم يحدث.

انظر أيضًا:

2.3 الجدل

6.5 النقد الفوكوي للسلطة

7.2 غودل وعدم الاكتمال

قراءات

Roland Barthes (1972). *The Pleasure of the Text*

Graham Allen (2004). *Roland Barthes*

* Herman Rapaport (2011). *The Literary Theory Toolkit*

3.15 نظرية تفسير الخطأ (Error theory)

تنفر الكائنات البشرية عادة من التخلي عن اعتقادات وُقِّرت لفترة طويلة بسبب حجة منطقية. ونادرًا ما ينجح عرض حجة على رؤية بديلة لرؤانا في إقناعنا، في حين أن فرص محاولة تقويض اعتقاداتنا بذاتها في النجاح لا

تكاد تكون أوفر. وثمة مقاربة ثالثة قد تكون أكثر فعالية؛ وهو تبيان أنه على الرغم من أن الموقف خاطئ، فإنه يمكن تفهم ارتكاب هذا الخطأ في ضوء حقائق الأمر. وبهذا نؤمّن نظرية في تفسير الخطأ.

مطلوب من قِبل التنقيح نفسه

تُوفّر نظريةُ تفسير الخطأ رفيقًا مفيدًا للحجة الفلسفية لأن عبء الإثبات في أي جدل يميل إلى الوقوع على كاهل من يجادل ضد الفهم المشترك أو ضد رأي مُكرّس أو مذهب يقول به الخبراء. إذا كانت هناك نظرية، ربما تشبث بها الناس وقتًا طويلًا، يبدو أنها تُفسّر خبرتنا بشكل مناسب، فإننا نشكك محقين في المزاعم التي تزعزعها (2.1). وحين نجد أن اعتقاداتنا قد قُوضت بشكل سهل وسريع، قد نبدأ بالفعل في الاشتباه في قدرتنا على تشكيل أي موقف جدير بالثقة. ولا عجب في هذا، لأنه حين تكون الشواهد على الرؤية الجديدة كثيرة، يثار سؤال مختلف: إذا كانت النظرية الجديدة دقيقة، ومُعزَّزة، ويستبين بوضوح أنها صحيحة، فكيف تسنى لنا أن نكون أغبياء إلى حد جعلنا نتبنى اعتقاداتنا السابقة أصلًا؟

قد نصوغ هذا المطلب في شكل مبدأ تقريبي: **كلما كانت الحُجّة على نظريةٍ معارِضة جديدة أقوى، وجب أن يكونَ تفسيرُ اعتقادنا في خلافها أقوى.**

مثل الأرض المسطحة

في حين نحاول إثبات أن الأرض كروية بدرجة أخرى، يجب علينا في الوقت نفسه إنتاج تفسير مقنع لما يجعل أي شخص يعتقد أنها مُسطّحة. إذا رغبنا في إقناع خصومنا بأن الأرض كروية، يجب علينا أن نبدأ حجتنا بوجاهة موقفهم. وحين نعرض الحجة على رؤيتنا، ينبغي علينا أن نشكل تصورًا إضافيًا يفسر كيف يمكن التغاضي عن حقيقة على شاكلة الوضع الصحيح للأرض. قد يجادل رجال الفضاء بخصوص أفلاك الكواكب والظل الذي تلقيه الأرض على القمر، ولكن النظريات التبسيطية تميل إلى تأسيس نفسها على شواهد أقل تعقيدًا، ويُفترض أن تكون أكثر وضوحًا. الإحساس بالمشي على أرض مسطحة يبدو شاهدا مقنعًا تمامًا على كون الأرض بوجه عام مسطحة، وإن كانت بها بعض النتوءات. في الأيام الأولى

للسفر بحرًا، أنكر الناس مزاعم البحارة الذين قالوا إنهم داروا حول الأرض لأنهم اعتبروها نوعًا من الهرطقة، ولكن يمكن أن نضيف أيضًا أنه بسبب حجم الأرض الهائل، فإن انحناءها تدريجي إلى حد يُسهّل عدم الانتباه إليه أثناء المشي في حديقة. ونظرية تفسير الخطأ هذه تُبيّن أن الرؤية التي تقول بأن الأرض مسطحة نظرية معقولة في ضوء قوة أفضل أدلةٍ كانت متوفرةً في السابق.

وجاهة وليس سلامة

المراد هو إثبات أن كلا المفهومين، القديم والجديد، مؤسسين على شواهد في الحقل نفسه. وبطبيعة الحال يمكن للحجة على أن الأرض كروية أن تكون صحيحة وسليمة حتى حين لا تكون مُصاحَبة بنظرية تفسّر الخطأ. ما تضيفه النظرية التي تُفسّر الخطأ هو الوجاهة. بتبيان أن النظرية الجديدة تأخذ في اعتبارها شواهد وانشغالات النظرية القديمة، نأمل في أن يقتنع أنصار النظرية القديمة بتبنّي رؤية مماثلة من النظرية الجديدة.

وعلى هذا النحو، فإن إضافة نظرية تفسّر الخطأ تؤمّن أداة فعالّة في عتادنا الفلسفي، تتمم مبدأ الحفاظ على الظواهر. فتمامًا كما يجب على فلسفتنا أن تحافظ على النوعية الذاتية لخبرتنا (الظواهر)، يجب عليها أن تحافظ (إلى حد) على القوة المنطقية لأي حجج شائعة تقوضها. وكلتا الممارستين تعين الفلاسفة على تجنب تهمة أن نظرياتهم لا تتعامل مع مواضع خصومهم وانشغالاتهم نفسها.

انظر أيضًا:

1.8 الدحض

2.1 الاستدلال التفسيري

3.23 مبدأ الإحسان

3.28 الحفاظ على الظواهر

قراءات

* J.L. Mackie (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*

G. Hon (1995). Going wrong: to make a mistake, to fall into an error. *Review of Metaphysics* 49(1): 3–21

Stephen Finlay (2008). The error in error theory. *Australian Journal of Philosophy* 86(3): 347–369

3.16 المثنويَّة الزائفة

ثمة حجة غالبًا ما تثار في الأدبيات والمحاضرات المسيحية الإيفانجيلية، حيث نُخبَر بأن عيسى الناصرة قد زعم بأنه المسيح، ابن اللّه. ولأنه إما أن يكون صادقًا أو كاذبًا، ولأنه ليس هناك دليل على أنه كاذب، فإنه لزام علينا أن نقبل أنه كان صادقًا. لنراك إذن في القُدّاس!

غير أن هذه الحجة، بوضعها هذا، ليست صحيحة لأنها مؤسسة على مثنوية زائفة (أو مجموعة من «البدائل الزائفة»). المثنوية تميّزٌ بين بديلين؛ إما هذا أو ذاك. والمثنوية تكون زائفة حين يُعرض علينا مثل هذا التمييز، لكن خيار «إما هذا أو ذاك» لا يمثّل بدقة نطاق البدائل المتوفرة.

في هذه الحالة، قد تكون هناك بدائل غير (1) عيسى كاذب و(2) عيسى صادق؛ فقد يكون (3) مجنونًا، والواقع أن الكثير من صيغ هذه الحجة تعرض هذه البدائل الثلاثة (مُثلثيَّة؟) في خلوصها إلى النتيجة نفسها، لأنها ليس هناك دليل على أنه كان مجنونًا.

غير أن هناك بدائل أخرى: (4) أن عيسى كان مخطئًا دون أن يتعمد الكذب، أو (5) أن كلماته لم تُعرض بدقة في الأناجيل، أو (6) أنه كان يقصد من «المسيح» أو «ابن اللّه» (*Mark 8:29–31*) شيئًا مختلفًا عما تتطلبه الحجة. وهناك بدائل كثيرة أخرى. ولهذا فإن الحجة ليست صحيحة لأنها تتوقف على قصر الاختيار على نطاق محدود من البدائل في حين أن هناك، في الواقع، بدائل معقولة أخرى يُتغاضى عنها.

مثل: أوستن والإحساس

المثنويات الزائفة أكثر تواترًا في حجج الحياة اليومية منها في حجج الفلسفة. ذلك لأن عرض خيار بين بديلين نقلة خطابية نمطيّة، غالبًا ما تُستخدم بقصد إقناع الناس بدلًا من تشكيل حجة جيدة. لكنها تثار أيضًا في الفلسفة.

من الأمثلة المهمة على هذا الحجج المتعلقة بالإدراك. لقد لوحظ أننا حين ندرك شيئًا ما غالبًا ما يبدو على خلاف حقيقته، فالعصا المستقيمة مثلًا تبدو مثنيَّةً في الماء. وبحسبان أن العصا مستقيمة، وما يرى مثني، لا ريب في أن ما ندركه في مثل هذه الحالات ليس العصا نفسها. ومن هذه الملاحظة الأساسية، تخلص الحجة إلى أن الأشياء التي ندركها بشكل مباشر ليست أشياء في العالم بل «إدراكات» حسّية داخلية، أو «معطيات حسية».

ويستبين أن تفصيل الحجة أكثر تركيبًا من هذا. ولكن ما نحتاج إلى التركيز عليه هنا هو الحكم الحاسم في الحجة الذي يعرض علينا مثنوية. تُقِرُّ المثنوية (ضمنيًّا، إن لم يكن صراحة) أن الشيء إما أن يُدرك كما هو، أو لا يدرك إطلاقًا. وهذا هو المبدأ الذي يبرر النقلة من قول إننا نرى العصا المستقيمة مثنية إلى النتيجة التي تقول إننا لا نرى في مثل هذه الحالات العصا نفسها إطلاقًا.

لكننا قد نجادل بأن هذه المثنوية زائفة. لماذا يلزمنا الاختيار بين قبول أن الشيء يُدرك كما هو أو لا يدرك مباشرة إطلاقًا؟ لماذا لا يكون بالإمكان أن ندرك الشيء مباشرة، ولكن بطريقة خاطئة؟ وما معنى «إدراك مباشر» أصلًا؟ وهل ثمة شيء يقابله؟ إن أسئلة من هذا القبيل تُبيِّن كيف أننا لا نستطيع افتراض أن المثنوية التي تتوقف عليها الحجة صحيحة وأنها قد تنهار حين تُفحص عن كثب بالسهولة التي انهارت بها مثنويةُ «إما أن عيسى كاذب أو يقول الصدق».

انظر أيضًا:

3.2 التفسيرات البديلة

3.3 ثنائية القيم والوسط المرفوع

3.19 مآزق الإحراج القزنية

قراءات

J.L. Austin (1962). *Sense and Sensibilia*

Jeff Jordan (1994). The many gods objection. In: Gambling on God: *Essays on Pascal's Wager*

3.17 العلّة الزائفة

في كل مرة يُصاب فيها جاشوا بالبرد يتناول خلطة مؤلفة من الأعشاب والثوم والحمضيات. وما أن تمرّ أيام قليلة حتى يشعر بالتحسن. يتضح أن هذه الخلطة تساعد على الشفاء من البرد.

إذا استدللت بهذه الطريقة فقد وقعت في أغلوطة لاصورية تسمى «العلة الزائفة». ولهذه الأغلوطة، ككثير من الأغاليط، اسم لاتيني: (*non causa pro causa*) «أخذُ ما ليس عِلّة على أنه عِلّة». وعزو التسبيب مُكوّن حاسم في الحجاج العلمي، لكنه مهم في الفلسفة أيضًا. والمسائل العِلّية (أو السببية) كثيرة في الأبحاث الخاصة بعلاقة الذهن-الدماغ مثلًا. أيضًا يتضمن الجدل حول حرية الاختيار والتغيّر المادي (كما في نظرية أرسطو في المحرك الأول أو المحركات الأولى مثلًا)، وحول ديناميكا التاريخ اعتبارات تسبيبيّة. ولهذا يمكن لفهم بعض السبل التي قد يخطئ فيها الحجاج السببي أن يعين في مجالات فلسفية عديدة.

وهناك سبل كثيرة يمكن للحجاج السببي أن يخطئ فيها. التالي مجرد أنواع من *non causa pro causa*.

1. *Post hoc ergo propter hoc* «عقب هذا، إذن بسبب هذا». باختصار، يسمّى هذا أحيانا بأغلوطة **عقب هذا**. مَثل جاشوا أعلاه حالة عينيّة لهذه الأغلوطة. حقيقة أن جاشوا بدأ يشعر بالتحسن بعد تناول الخلطة لا تعني أنها سبب تحسنه. صحيح أن كل العلل تسبق معلولاتها، ولكن ليس كل ما يسبق حدثًا سبّب هذا الحدث. ومثل هذا أنه بُعيد هجرة الفراشات الضخمة جنوبًا كل عام، يبرد الطقس ويبدأ الشتاء. لكن هذا لا يعني أن هجرتها

هي سبب الشتاء. وعلى نحو مماثل، قد تبدأ صحة جاشوا في التحسن بعد تناوله الخلطة لأنه تقريبًا في كل وقت يصاب فيه المرء بالبرد يبدأ خلال بضعة أيام في الشعور بالتحسن.

2. *"Cum hoc ergo propter hoc"* «صحبة هذا، إذن بسبب هذا». يسمَّى هذا أيضًا بأغلوطة **صحبة هذا**. حقيقة أن التليفزيون المُلوَّن أصبح رائجًا تجاريًّا في الولايات المتحدة في الوقت الذي ارتفعت فيه معدلات جرائم القتل لا يعني أن رواجها سبب هذا الارتفاع؛ قد يكون الأمر محض مصادفة. حقيقة أن س تحدث صحبة ص لا تعني أن س سبب ص.

3. **أغلوطة إغفال علة مشتركة**. تحدث الوقائع أحيانًا الواحدة **تلو** الأخرى أو **صحبتها** لأنهما ناتجتان عن علة مشتركة. وعدم الانتباه إلى هذه العلة المشتركة قد يوقعك في هذه الأغلوطة. ومثل هذا، تقترح الدراسات أن المُطلَّقين أقل سعادة ممن يظلُّون متزوجين. ولكن هذا لا يعني بالضرورة أن الطلاق يسبب التعاسة، إذ لعلَّ الزواج السيء يسبب التعاسة، ويؤدي من ثمّ إلى الطلاق، وبوجه عام، حقيقة أن س مرتبطة بـ ص لا تعني أن س سبب ص، فقد تكون هناك ع سببت كليهما. وكما هو الحال مع أغلوطتي **عقب هذا وصحبة هذا**، تذكُّر أن **قيام علاقة ارتباطية لا يستلزم بالضرورة قيام علاقة سببية**.

4. **العلة المُسرِفة في التبسيط**. أحيانًا لا تحدث الواقعة بسبب علة مفردة بل بسبب عدد من «العلل المتضافرة». عزو النتيجة إلى مساهم مفرد أو عدة مساهمين فيها قد يقود إلى تشويهات مُضلِّلة تمامًا. وحين يحدث هذا تقع أغلوطة العلة المسرفة في التبسيط. من المرجح أن ترجع زيادة معدلات البدانة بين الأطفال إلى تنويعة من العوامل، تشمل رواج ألعاب الفيديو. ولكن في حين أنه من المرجح أن هذه الألعاب أسهمت في المشكلة، فإنه من المرجَّح أيضًا أن تكون هناك عوامل مهمة أخرى – كالتغير الذي طرأ على الحميَّة، وعلى أسعار الغذاء، والتمارين، وتنظيم وقت الأطفال.

بعض المسائل الميتافيزيقية

نقِّب أعمق تحت هذه الأغاليط، وسوف تكشف النقاب عن مسائل ميتافيزيقية شائكة حول ما يعنيه أصلًا قول إن شيئًا ما يسبّب شيئًا آخر. وقد ذهب بعض المفكرين (مثل العقلانيين ديكارت، واسبينوزا، وصموئيل كلارك، وليبنتز) إلى أن العلل ترتبط بالمعلولات ارتباطًا منطقيًا. وحسب هذه الرؤية، السلاسل السببية شبيهةٌ بتكشف فكرة أو مجموعة من الأفكار العظيمة. آخرون، ديفيد هيوم مثلًا، جادلوا بأن كل ما نستطيع قوله بمعنى منطقي بخصوص الأسباب والنتائج هو أنها تعرض مع بعضها البعض تجاورًا مكانيًا-زمانيًا منتظمًا ذا طبيعة قانونية. ولهذا فإن هيوم يرى أنه في حالات التجاور المكاني الزماني المنتظمة، صور ارتباط بعينها هي الأساس الوحيد لدينا لإقرار قيام علاقة سببية. أما كانط فقد ارتأى أننا لا نستطيع عزو علاقات سببية للأشياء كما توجد **في ذاتها**؛ ولكن الحوادث كما **نختبرها** أو كما **تظهر** لنا هي التي ينبغي أن تُفهم سببيًا.

والموقف الذي يقر أن هناك ارتباطًا مستقلًا ما بين العلل والمعلولات (منطقيًا أو خلافه) قد يسمى بـ **الواقعية السببية**. أما الموقف الذي ينكر وجود مثل هذا الارتباط فهو بطبيعة الحال موقف **ضد-الواقعية السببية**. (ويمكن تسمية من يرفضون الالتزام بأي من هذين الموقفين بأنصار **الارتيابية السببية**).

وهناك مسألة أخرى ناقشها الميتافيزيقيون وهي ما إذا كانت الحوادث يمكن أن تقع دون أي سبب. وقد تساءل علماء الفيزياء النظرية مثلًا عما إذا كانت هناك جزيئات دقيقة ذات سرعة فائقة تتحرك بطريقة لا يمكن تفسيرها عبر نماذج التسبيب القياسية؛ أيضًا فإن التخمينات حول الثقوب السوداء وانوجاد جسيمات «افتراضية» وانعدامها تثير مسائل تتعلق بالتسبيب. وأخيرًا، تساءل فلاسفة الدين عما إذا كان كونُ الله علّةَ العالم يعني أن يكون عرضة لقوانين سببية.

انظر أيضًا:

1.3 الاستقراء

2.2 المنهج الفرضي-الاستنباطي

3.12 الأمثلة المخالفة

3.18 أغلوطة الأصل

قراءات

Ernest Sosa and Michael Tooley (eds) (1993). *Causation*

* S. Morris Engel (1999). *With Good Reason: An Introduction to Informal Fallacies*

Judea Pearl (2000). *Causality: Models, Reasoning, and Inference*

* Robert J. Gula (2007). *Nonsense: How We Abuse Logic in our Everyday Language*

3.18 أغلوطة الأصل (Genetic fallacy)

حين كنت في طريقي إلى محطة القطارات لَفَتَ انتباهي عنوانٌ في إحدى صحف الإثارة (دعونا نسمّيها **القمر**) يعلن عن وفاة كونتن كرسب. صدَّقتُ الخبر، الذي أكَّد المزيد من الحوادث أنه صحيح.

غير أني حين أخبرت صديقي عنه سألني عن مصدري الأول، وحين قلت إنه صحيفة **القمر**، قال لي: «تَعلَّمْ تمامًا أنك لا تستطيع أن تصدِّق كل شيء تقرؤه فيها».

الأصل في مقابل التبرير

لقد اعتقد صديقي في شيء من القبيل التالي: (1) أصل اعتقادي هو صحيفة **القمر**، و(2) صحيفة **القمر** ليست مصدرًا جديرًا بالثقة، ولهذا (3) فإن اعتقادي ليس مُبرَّرًا ومن المرجح أن يكون كاذبًا. قد يبدو هذا الاستدلال سليمًا، ولكنه حسب موريس ر. كوهن وإرنست نيغل مَثَلٌ على «أغلوطة الأصل» – الخلط بين أصل الاعتقاد وتبريره، واعتبار أصوله الإشكالية مُبرِّرًا كافيًا لإنكاره. ذلك أن كون أصل اعتقاد ليس جديرًا بالثقة

لا يعني أنه اعتقاد كاذب، فقد تكون لدى صاحبه أسباب أخرى تبرره. (ولكني قد أواجه مصاعب لو أني اعتبرت حقيقة أن كون صحيفة **القمر** هي مصدر الخبر هو مبرر تصديقي إياه).

وفي هذا المثل، قد تشمل تبريرات حقيقة أنه على الرغم من أن صحيفة **القمر** بوجه عام مصدر غير جدير بالثقة، فإني اكتشفت أن مصادر إخبارية أخرى أكثر جدارة بالثقة – BBC مثلًا – أكَّدته. وقد يقال أيضًا إنه على الرغم من أن صحيفة **القمر** بوجه عام مصدر غير جدير بالثقة، فإنها جديرة بالثقة فيما يتعلق بالوفيات. (ولكن قد يقال في هذه الحالة إن المصدر في النهاية جدير بالثقة – على الأقل في جوانب بعينها).

الأمر الأساسي هو ببساطة أن عدم جدارة أصل الاعتقاد بالثقة لا تكفي بذاتها لإثبات خلل في تبريره ولا لاستنتاج أنه خاطئ. (وفي هذا، أغلوطة الأصل شبيهة بأغلوطة *argumentum ad hominem* «أغلوطة الحجة الشخصية»، التي تقرر قيم صدق الزعم حسب **الشخص** الذي يطرحه. ولكن تمامًا كما أن الصحف غير الجديرة بالثقة قد تنشر أخبارًا صحيحة، فكذا شأن الأشخاص غير الجديرين بالثقة أو المشبوهين أخلاقيًا). ويمكن تبرير الاعتقادات بسبل كثيرة – بخبرتنا الحسية، وباتفاق الثقات، وبالحجاج العقلي من مقدمات سبَق قبولها، وما إلى ذلك. وقد تكون علاقة أصل الاعتقاد بهذه التبريرات ضعيفة. صحيح أن أصل الاعتقاد قد يشكّل جزءًا من تبريره، كما يحدث مثلًا حين يكون السبب **الوحيد** لاعتقادي في شيء ما هو أن شخصًا ما أخبرني به. ولكن ليس هناك رابط ضروري بين أصل الاعتقاد والتبرير، ولذا فإننا لا نستطيع أن نستنتج شيئًا بخصوص الاعتقاد بالركون فحسب إلى حقائق حول أصله. أحيانًا تطلق مصادر تُعدُّ بشكل عام غير مؤهلة أو غير جديرة بالثقة مزاعم صادقة. بعبارة مبتذلة، يحدث أحيانًا أن يعثر سنجاب أعمى على جوزة بلوط.

تطبيق عام

وبوجه أعم، يمكن أن يقال إن أغلوطة الأصل تقع حين يُجادِل المرء مباشرة من حقائق حول الأصل إلى حقائق حول طبيعة الشيء الراهنة. ولهذا يمكن للمرء، في سياق تطبيق أوسع لهذه الأغلوطة، ألا يعتبر فحسب حقائق حول الاعتقادات بل أيضًا حول الخصائص التي تختص

بها الأشياء بوجه عام. ومثل هذا أن حقيقة أن شخصًا ما وُلِد لأسرة من اللصوص لا تثبت أنه الآن، بعد مرور عقود، لص. وحقيقة أن التزامات المرء السياسية الأصلية كانت يسارية في الماضي لا تثبت أنه يساري الآن بعد مرور عدة سنوات.

مَثَل علم النفس التطوري

وهذه الأداة مهمة بوجه خاص حين نعتبر مزاعم متنوعة يقول بها علم النفس التطوري. ذلك أن علماء النفس التطوريين يزعمون بشكل متزايد أنهم قادرون على تفسير الكيفية التي طوَّرت بها الكائنات البشرية حسًّا أخلاقيًا. ومفاد حجتهم الأساسية هو أن البشر الذين تعلموا الكيفية التي يتعاونون ويتراحمون بها مع بعضهم البعض - دون استغلال - ازدهروا أكثر من «الحمائم» السلمئة أو «الصقور» العدوانية. أيضًا فإنهم يزعمون أن الفروق النمطية بين الجنسين يمكن أن تُفسَّر تطوريًا: فهي تعزز القيمة البقائية لمورثات الرجل إذا كان يمارس الجنس خارج الزواج، ومخاطرًا، وحمائيًا، ومتطلعًا لتحسين منزلته، في حين أنها تعزِّز القيمة البقائية لمورثات المرأة إذا كانت مخلصة، وحذرة، وملتزمة بمهامها كأم، وذات جسد مثير.

قد تكون مثل هذه المزاعم صادقة أو كاذبة، ولكن كثيرًا من نقاد علم النفس التطوري وقعوا في صورة من صور أغلوطة الأصل بأن اعتبروا هذه التصورات في أصول ملامح بعينها في الطبيعة البشرية والمجتمع البشري مؤشرًا على أمور تصدق بشكل واضح ومباشر علينا الآن. ومثل هذا، تراهم يجادلون بأنه بحسبان أن أسس القيم الأخلاقية قد انبثقت عبر الاختيار الطبيعي، فإن الأخلاق لا تتعلق إلا بالبقاء الوراثي. ولكن هذا ليس صحيحًا إلا إذا افترضنا أن طبيعة الأخلاق كما هي الآن هي تمامًا كما تكشف عنها تصورات أصولها. ومثل هذا الافتراض يبدو خاطئًا. إنه يخلط بين أصل الأخلاق وتبريرها، ويخلط بين أصول الأوصاف الأخلاقية ومنزلتها الراهنة، ويُغفِل إمكانية أن تكون لعوامل دخيلة من قبيل التأمل الناقد آثار على القيم الأخلاقية في الفترة التي أعقبت نشأتها.

وعلى نحو مماثل، يعتقد البعض أن التفسير الوراثي أو التطوري لسلوك الرجال والنساء الجنسي **يبرِّر** بطريقة ما المعايير الجنسية المزدوجة حيث

يُغفَر للرجال مغازلة النساء ويعابُ على النساء اللاتي يغازلن الرجال. ولكن مرة أخرى، لماذا يلزمنا افتراض أن تفسير **أصل** نوع من السلوك **يبرره** بالضرورة؟ إن الحجة في أفضل الأحوال ناقصة.

تحذير

ولكن احذر من الخلوص إلى أن أصول الزعم أو الاعتقاد لا تتعلق **إطلاقًا** بتبريره أو بطبيعة راهنة. أحيانًا تكون أصول الشيء أو الاعتقاد مفيدة، فقد تؤمّن أسسًا لبعض الاستدلالات الاستقرائية. والمطلوب، لكي نأخذ في اعتبارنا فكرة أن الأصول في بعض الحالات مهمة، هو تصور مكين عن السبب الذي يجعل الأمر على هذه الشاكلة. ومثل هذا أن ديكارت يجادل بأن قدراتنا المعرفية جديرة أساسًا بالثقة لأنها نشأت في خلق الله؛ وحين طرح حجته حاول تفسير لماذا يعد مثل هذا الركون إلى الأصول مهمًّا.

استخدامات تاريخية

على الرغم من الإشكاليات المنطقية والشاهدية الممكنة الناجمة عن الركون إلى الأصول في تقويم المزاعم والأشياء، يتبنى نيتشه صراحة صورة من النقد الأصولي ضد الأخلاق المسيحية-الأفلاطونية في عمله المؤثّر الصادر عام 1887 **جينولوجيا الأخلاق** (*The Genealogy of Morals*). وبطريقة مُعدَّلة تأسّى بها الفيلسوف الفرنسي البنيوي ميشيل فوكو (1926-1984)، الذي فحص بأسلوب ناقد أصول أفكار المعرفة وتطورها، والجريمة، والجنون، والجنس. وقد وجد الكثيرون ركون هؤلاء المفكرين إلى الأصول مقنعًا وصحيحًا.

الخلاصة

تتعلق أغلوطة الأصل إذن، في صورتها المحضة، باتخاذ خطوات خاطئة في تبرير **الاعتقاد**. ولكن، وكما رأينا، لتبصُّرها المحوري تطبيق أوسع بكثير. فأنّى ما خلط المرء بين تصور في أصل الشيء - أكان اعتقادًا أم خلافه - بتبرير هذا الشيء، أو لجأ بشكل غير مناسب إلى أصول الشيء كي يحدد طبيعته اللاحقة، فإن صورة من صور أغلوطة الأصل قد وقعت.

انظر أيضًا:

1.1 الحجج، والمقدمات، والنتائج

3.20 فجوة ينبغي/يكون

4.12 ماهية/عرض

قراءات

Morris R. Cohen and Ernest Nagel (1934). *Logic and Scientific Method*

* Douglas N. Walton (1989). *Informal Logic: A Handbook for Critical Argumentation*

* Douglas N. Walton (2009). *Ad Hominem Arguments*

3.19 مآزق الإحراج القرنية (Horned dilemmas)

غالبًا ما نسمع من يجادل بأن الممارسات العلمية، كالتعديل الجيني في الكائنات العضوية، خاطئة لأنها تتضّمن «تلاعبًا بالطبيعة». ليس هناك كثيرون يعتقدون بالفعل في هذا، وذلك للأسباب التالية:

1. من جهة، إذا كان النقاد يعتقدون حرفيًا أن **كل** تلاعب بالطبيعة خاطئ، فسوف يلزمهم أن يعترضوا على الزراعة، ومحاولة علاج المرضى، أو استخدام الخشب في بناء الأكواخ، إذ بهذا المعنى نحن «نتلاعب بالطبيعة» دائمًا، ويتضح أن مبدأهم خاطئ.
2. من جهة أخرى، إذا كان يعتقدون أن **بعض التلاعب** المحدد والمحدود بالطبيعة وحده الخاطئ، فإنهم لا يرون أنه حين يتلاعب العلم بالطبيعة فإنه خاطئ **دائمًا**، بل أنه خاطئ حين يكون تلاعبه من نوع بعينه. وفي هذا الحالة يتعارض مبدأهم مع نقدهم.
3. ولهذا فإن المبدأ الذي يطرحون إما خاطئ أو يتعارض مع نقدهم.

تستخدم صورة الحجة هذه مناورة سجالية غاية في الفعالية- **مآزق الإحراج القزنية.**

التعريف

يحاول مأزق الإحراج القزني إثبات أن الموقف المنتقد قد يعني أكثر من شيء، لا واحد منها مقبول. وهذا يعني أنه يعرض على الخصم خيار «تبًّا لك إن فعلت، وتبًّا لك إن لم تفعل». في المثل السابق، إما أن يقبل الخصوم للمبدأ الذي يدافعون عنه عواقب منافية للعقل (حتى قطع الخشب عمل خاطئ)، أو أنه لا يصف بدقة القيمة التي يركنون إليها. وفي الحالين هم خاسرون.

وثمة صورتان عامتان لهذا النوع من مآزق الإحراج:

مآزق الإحراج البنّاءة

1. (إذا س، ف ع) و(إذا ص ف ق).
2. س أو ص
3. ولهذا، ع أو ق.

مآزق الإحراج الهدّامة

1. (إذا س، ف ع) و(إذا ص ف ق).
2. ليس ع أو ليس ق
3. إذن، ليس س أو ليس ص.

غير أن مآزق الإحراج القزنية قد تعرض أكثر من خيارين، ويمكن استخدام عدد الخيارات في تسميتها، كما في مآزق الإحراج «ثنائية المحاور» أو «ثلاثية المحاور» (وهكذا).

مَثَلُ مِل

ثمة مثل جميل على مأزق الإحراج القزني في تاريخ الفلسفة. لقد جادل جون ستيوارت مِل (1873-1906) في كتابه «**النفعية**» (*Utilitarianism*) بأن

الغاية من الأخلاق هي التقليل من المعاناة ومضاعفة السعادة، ثم ميّز بين المتع السامية والمتع الدنيئة. المتع السامية هي متع الذهن، والفكر، والخبرات الجمالية، والمتع الدنيئة هي متع الجسد، كالأكل والجنس. ولأن المتع السامية هي الأفضل، فإن الحياة التي تشمل بعض المتع السامية أفضل من الحياة التي لا تشمل سوى المتع الدنيئة، بصرف النظر عن شدة أي منهما.

وقد واجه مِل مأزق الإحراج القرني التالي: لماذا تعد المتع السامية أفضل من المتع الدنيئة؟ إذا كان السبب هو أنه يفترض أن تكون أكثر إمتاعًا، فإن هذا يبدو خاطئًا، فكثير من الناس يجدون متعة في المتع الدنيئة أكثر مما يجدونها في المتع السامية. ولكن إذا كانت أفضل لسبب آخر -لأنها تنمّي النفس مثلًا- فإن مِل يقول إن بعض الأشياء، كتنمية النفس، أهم من المتع، ويناقض من ثم مبدأه القائل بأن المتعة هي الخير النهائي.

الخيار المعروض -بين (1) ما تعوزه الوجاهة و(2) ما يقوّض الموقف المطروح- خيار نمطي في مأزق الإحراج القرني. وقد فضّل مل عوز الوجاهة، حيث جادل بأنك تستطيع أن تثبت أن المتع الأسمى أفضل لأن القضاة العليمين -الذين اختبروا كلا نوعي المتعة- سوف يفضلون دائمًا المتع الأسمى على المتع الأدنى. سوف نترك للقارئ مهمة اتخاذ قرار بخصوص ما إذا كان هذا يكفي لإنقاذ مِل من الخوزقة على قرن مأزق الإحراج هذا.

استراتيجيات دفاعية

كي تدافع عن موقفك ضد مأزق إحراج قرني، قد تطبق الإستراتيجية التالية:

- **المسك بأحد قرني المأزق:** للقيام بهذا تبيّن أن إحدى الشرطيتين كاذبة. (وهذا ما فعله مل بأن جادل بأننا نخطئ حين نقول إن الناس أشد استمتاعًا بالمتع الدنيئة).
- **المرور بين قرني المعضلة:** تهدف هذه الاستراتيجية إلى تبيان أن كلا البديلين خاطئ. ومثل هذا، إذا ركنت الحجة إلى الزعم بأنه إما يلزمنا المشاركة في الحرب أو مواجهة موت محقق، قد نرد بتبيان أن كلا البديلين خاطئ، وأن هناك بديلًا ثالثًا.

وعلى الرغم من أن مآزق الإحراج القرني تبدو سلبية إلى حد كبير، فإنها في حقيقة الأمر مهمة في عملية تشذيب النظريات الفلسفية وتحسينها.

وحين تُستخدم بشكل مناسب فإنها تكشف عن الخيارات القاسية التي تلزم مواجهتها، أحيانًا بخصوص افتراضات أساسية. ويمكن استخدامها في إرغام الفيلسوف على عرض التفاصيل المهمة للمبدأ المُختَزَل أو رؤية أن ما يبدو مسار بحث مفيد مآله الفشل. ومأزق الإحراج القزني وحشٌ ضارٍ، لكنه مفيد بشكل هائل للفلسفة.

انظر أيضًا:

1.6 الاتساق

3.16 المثنوية الزائفة

3.25 برهان الخلف

قراءات

John Stuart Mill (1863). *Utilitarianism*

Douglas Walton, Christopher Reed, and Fabrizio Macagno (2008). *Argumentation Schemes*

3.20 فجوة ينبغي/يكون

يجد الأطفال أحيانًا أن سرقة الألعاب من أقرانهم أسرع وأسهل من توفير مصروفهم اليومي لشرائها. وحين يقال لأحدهم إنه ينبغي عليه الكفّ عن هذا التصرف، يرد أحيانا بالسؤال «ولم لا؟». الإجابة بقول: «لأن السرقة عمل خاطئ» جيدة تمامًا، لكنها لا ترضيه دائمًا. وقبل اللجوء إلى التهديد بالعقاب، قد تضيف «إنك تُغضب جيمي حين تأخذ أشياءه». إذا لم يكن حتى هذا كافيًا لإقناع طفل يبلغ من العمر خمسة أعوام، فمن غير المرجح أن يرضي عالم منطق أو أخلاق. يبدو أن الإقرار «يجب عليك ألا تسرق ألعاب جيمي» تشمل شيئًا مختلفًا عن ملاحظة أن «سرقة ألعاب جيمي تغضبه». الجملة الأخيرة جملة وقائع، في حين أن الأولى تشمل وصفة أخلاقية.

الأمر المنطقي

لو أنك رغبت في تشكيل حجة الجملة «سرقة ألعاب جيمي تغضبه» مقدمتها الوحيدة، لن تكون حجة صحيحة منطقيًا لو أن نتيجتها تقول: «ولهذا فإن سرقة ألعاب جيمي عمل خاطئ». ولكي تجعل هذه الحجة صحيحة تحتاج إلى إضافة مقدمة ثانية: «سرقة الألعاب عمل خاطئ» أو «إغضاب جيمي عمل خاطئ». وفي الحالين فإنك تضيف شيئًا لا تشمله المقدمة الأولى - حكمًا أو وصفة أخلاقية. وضرورة هذه المقدمة الثانية عادة ما تعد إثباتًا على أننا لا نستطيع استنتاج **ينبغي** مِن **يكون**، أو استنباط القيم من الوقائع.

الأمر الميتا-منطقي

ما سلف صادق بوصفه مسألة استدلال منطقي صرف. غير أن هناك فلاسفة خلصوا إلى نتيجة تحتوي مضمونًا أكبر مؤدّاها أن الأخلاق «مستقلة ذاتيًا» - أي أن فجوة ينبغي/يكون إنما تثبت أن الحقائق الأخلاقية تختلف بشكل أساسي عن أي نوع آخر من الحقائق المتعلقة بالعالم، وتستحق من ثم معاملة خاصة بها. وكان الفيلسوف البريطاني جورج إدوارد مور (1873-1958) قد وصف من يعتبرون «الخير» خاصية طبيعية للأشياء بأنهم «أنصار الطبيعانية» واتهمهم بالوقوع في «الأغلوطة الطبيعانية». أما الفلاسفة الذين يرون أن الخصائص الأخلاقية، مثل «حسن» و«شائن»، يمكن أن تُفهم دون إحالة على أوضاع ذاتية كالاعتقادات أو المشاعر (التي تُصوَّر في الغالب على أنها مشاعر طبيعية)، فيوصفون بأنهم أنصار الواقعية الأخلاقية.

في المقابل فإن أنصار «ضد-الواقعية»، أو «الارتيابية الأخلاقية»، أو «الذاتانية»، فإنهم يستمّدون في العادة حججهم المتعلقة بالفجوة من جزء في كتاب هيوم «**رسالة في الطبيعة البشرية**» (*Treatise of Human Understanding*)، يلاحظ فيه أن علماء الأخلاق «يمارسون لبعض الوقت الأسلوب العادي في الحجاج العقلي بخصوص ملاحظات تتعلق بالشؤون البشرية، وفجأة يدهشني العثور على أنه بدلًا من روابط القضايا المعتادة يكون ولا يكون، لا أجد سوى قضايا ترتبط بينبغي أن وينبغي ألا». ويضيف «ولأن هذه الينبغيّات تُعبّر عن علاقة أو إقرار جديد، ثمة حاجة إلى ملاحظتها وتفسيرها؛ وفي الوقت نفسه يجب تأمين سبب لما يبدو غير قابل

إطلاقًا للتصور، وهو كيفية أن تكون هذه العلاقة الجديدة استنباطًا من علاقات أخرى مختلفة كليًا عنها» (*Treatise*, 3.1.1.27). وعلى أي حال، فإن هذه الفجوة بين «ينبغي» و«يكون» تشير فيما يرى البعض إلى تمييز أساسي في العالم بين شؤون الأخلاق وسائر شؤون الواقع؛ ولهذا فإن هذه الفكرة توصف أحيانًا بـ «مقصلة هيوم».

وعلى الرغم من أن التمييز المنطقي بين «يكون» و«ينبغي» يبدو سليمًا، فإن النقاد يجادلون بشكل مطرد بأنهما غالبًا ما يتشابكان في الواقع. ذلك أن كثيرًا من المفاهيم، مثل «ماهر»، و«مجرم»، وحتى «فيلسوف» تُعبِّر فيما يبدو عن قيم ووقائع. ومثل هذا أن قولك عن شخص ما إنه فيلسوف ليس وصفًا خلوًا من القيم، بل يعد جزئيًا حكمًا بأن لديه المهارة والدراية الكافيتين لجدارته بهذا اللقب. والأشياء التي يستطيع المنطق أن يميز بينها بوضوح غالبا ما تفشل اللغة في التمييز بينها. ولهذا قد تكون أهمية إحكام فجوة ينبغي/يكون أقل في الخطاب الفلسفي مما حسب هيوم وآخرون.

عودة إلى المنطق

فكرة أنه لا سبيل لاستنتاج نتائج تشمل «ينبغي» من مقدمات لا تشتمل عليها ليست بذاتها زعمًا ميتا-أخلاقيًا بل مجرد زعم منطقي صرف لا تشكل له مسائل الأخلاق أي حالة خاصة. ويمكن تطبيق المبدأ نفسه على كل أنواع المفاهيم، فهو لا يقتصر على المفاهيم الأخلاقية. ومثل هذا أنه لا سبيل للخلوص إلى نتائج تشمل إحالات محددة على الليمون الهندي من مقدمات لا تحيل عليه، ولكن هذا لا يعني أن هناك فرقًا منطقيًا أساسيًا بين الحقائق المتعلقة بالليمون الهندي وسائر أنواع الحقائق. الأخلاق مستقلة منطقية، وهذا هو جوهر فجوة يكون/ينبغي، ولكنها تتشارك في هذه الخاصية مع أنواع أخرى من الخطابات. ولهذا يجب أن يجادل عن المزاعم الميتا-أخلاقية وفق أسس مختلفة.

انظر أيضًا:

1.4 الصحة والسلامة

4.25 مفاهيم سميكة/مفاهيم رفيعة

قراءات

David Hume (1740). *A Treatise of Human Nature*, Bk 3, Pt 1, §1

G.E. Moore (1903). *Principia Ethica*

W.D. Hudson (ed.) (1972). *The Is/Ought Question*

Hilary Putnam (2004). *The Collapse of the Fact/Value Distinction and Other Essays*

3.21 أغلوطة الرجل المُقنّع

منذ قليل، انتهى محمد، وهو طالب فلسفة، من الاستماع إلى محاضرة حول قانون ليبنتز. وكما يفهمه، يقر هذا القانون أن س وص متماهيان إذا وفقط إذا (إذذا) كان ما يصدق على س يصدق على ص.

وفي تلك الليلة ذهب إلى حفلة تنكرية. وكان يعتقد أن صديقه تومي سوف يكون هناك. وحين رأى رجلًا مُقنّعًا تساءل عما إذا كان هو تومي. وبتطبيق قانون ليبنتز استنتج أنه يستحيل أن يكون هو. لماذا؟ لقد استدل على النحو التالي: «إذا كان الرجل المُقنّع متماهيًا مع تومي، فإن ما يصدق على تومي محتم أن يصدق على الرجل المُقنّع. **أعرف** من يكون تومي، لكني لا أعرف من يكونه هذا الرجل. ولهذا لا يصح أن ما يصدق على تومي يصدق على الرجل المُقنّع، ويستحيل من ثمّ أن يكونا متماهيين.» آنذاك خلع الرجل المُقنّع قناعه واتضح أنه تومي. أين حدث الخطأ؟». يرجع خطأ محمد إلى استخدامه صيغة مختصرة مناسبة لكنها مضللة لقانون ليبنتز: «س متماهية مع ص إذا وفقط إذا ما يصدق على س يصدق على ص». غير أن هناك صيغة أكثر مناسبة لهذا المبدأ: «س متماهية مع ص إذا وفقط إذا كانا يتشاركان في الخصائص نفسها».

وفق هذه النسخة الأدق من المبدأ، كي يرتكب محمد الخطأ يلزمه أن يقبل أنه إذا عرف من يكونه تومي، ولم يعرف من يكونه الرجل المُقنّع، فإن تومي يختص بخاصية – **كونه معروفًا لمحمد** – لا يختص بها الرجل المُقنّع.

خاصية «أن يكون الشيء معروفًا»

ولكن هل «كون الشيء معروفًا» مِن قبل شخص من ضمن خصائص هذا الشيء؟ إذا كان ذلك كذلك، فهذا يعني أنها خاصية غاية في الغرابة، لأنها سوف تعني أن الشيء قد يكتسب خاصية دون أن يطرأ عليه أي تغيير، بأن يكون معروفًا لشخص ما. اعتبر شخصًا مثل ديانا سبنسر «الأميرة ديانا» التي حظيت فجأة بشهرة كبيرة. أي وضع هذا الذي تكتسب فيه جمعًا هائلًا من الخصائص، تقريبًا بين ليلة وضحاها؟

ثمة رؤية بديلة أكثر وجاهة مؤداها أن ما يُعرف أو يُعتقد بخصوص الشيء لا يشكل إحدى خصائصه. قد يكون تومي بالفعل هو الرجل المُقنَّع لأن ما يعرفه محمد عنه لا يشكل بالفعل خاصية من خصائصه. والحال أن تومي قد يكون بالفعل هو الرجل المقنّع لأن ما يعرف محمد عنه ليس خاصية من خصائصه. (من جهة أخرى، قد تحاول إنقاذ الزعم بأن «كون الشيء معروفًا» ضمن خصائصه بتبيان أن محمدًا مُدانٌ بارتكاب **أغلوطة اللبس الدلالي**. أي أنك قد تحاول تبيان أن استخدامه لكلمة «يعرف» مختلف دلاليًا في الجملتين [1] «أعرف من يكونه تومي»، و[2] «لا أعرف من يكونه هذا الرجل المُقنَّع». ومثل هذا، قد تُجادل بأنه في حين أن تومي يختص بخاصية كونه معروفًا وجهًا لوجه لمحمد، فإنه لا يختص بخاصية أنه يمكن لمحمد أن يعرفه حين يرتدي قناعًا في كل لحظة في الحفلة التنكرية).

وهكذا توضح أغلوطة الرجل المقنع خطأ وصف ما **نعرفه**، أو **نعتقد فيه**، أو ربما حتى **ندركه** بخصوص الشيء بأنه **خاصية** من خصائصه. وهذا يثير حزمة من القضايا الجديدة حول ما تكونه «الخصائص» حقيقة.

مثل ديكارت

من الأمثلة الملاحظة لأغلوطة الرجل المقنع حجة ديكارت أنه محتم أن يكون الذهن والجسم جوهرين متمايزين. وقد خلص إلى هذه النتيجة بتطبيق بسيط لقانون ليبنتز. اعتبر أول خصائص المادة: إنها مكانية وزمانية؛ ولديها كتلة، وحجم، وصلابة، وهي قابلة للقسمة. اعتبر الآن خصائص الذهن. إنه ليس مكانيًا، ولا تستطيع أن تقيس طوله، وليس لديه كتلة ولا حجم (من المنافي للعقل أن تسأل عن وزن فكرة ما!)، كما أنه ليس صلبًا

ولا يقبل القسمة (ليس في الوسع أن تقطع شريحة من الذهن وتضعه في الدرج). ولأنه يتضح أن للذهن والمادة خصائص مختلفة جوهريًا، خلص ديكارت إلى أنه يستحيل أن يكونا الشيء نفسه. ولهذا يلزم أن يكون الذهن والمادة جوهرين مختلفين. (هذا هو المذهب المسمّى ثنائية الذهن-الجسم).

قد ننكر هذه الحجة باللجوء إلى أغلوطة الرجل المُقنّع. تبيّن الأغلوطة أن ما نعتقد أننا ندركه بخصوص الشيء لا يناظر بالضرورة خصائصه الفعلية. ولا ريب في أن الذهن لا **يبدو** (لنا) مختصًا بكتلة أو حجم أو صلابة؛ ولكن هل هذا يعني أنه لا يختص **بالفعل** بهذه الخصائص؟ ألا يمكن أن يكون الذهن مثل الرجل المقنّع – حين نلحظه من منظور ما (بوصفه دماغًا) فإننا لا نعرفه على حقيقته؟ أليس بالإمكان أن تكون الحشوة المادية التي تُكوّن الدماغ هي الذهن؟ الواقع أن اسبينوزا وَجّه نقدًا على هذا المنوال لديكارت.

وفق هذا لا يقتصر ما يلزم نصير الثنائية إثباته على أن الذهن لا **يبدو** مختصًا بخصائص مادية، ولا يقتصر على أن المادة لا تختص **فيما يبدو** بخصائص ذهنية، بل يلزمه إثبات أن هناك تميّزًا **حقيقيًا** أو تامًا بين جوهرين مختلفين. إنه يحتاج إلى تبيان السبب الذي يجعل التمايز الظاهري بين الأذهان والأدمغة ليس نتاج حقيقة أننا ندرك الأذهان والأدمغة بطرق مختلفة – أو أن لدينا ببساطة تصورًا مشوّشًا لـ «الذهن». ولعل عبء الإثبات يقع على المشكّكين. لعلّ النقاد هم من يلزم عليهم إثبات أن الذهن والجسم **يبدوان** فحسب كما لو أنهما يحوزان خصائص مختلفة جوهريًا – أنهما «يرتديان أقنعة».

وقد تتوقف الإجابة عن هذه الأسئلة على ما إذا كنا نتبنّى منظور المُلاحِظ الموضوعي، الذي يفحص الدماغ، أو الذات، التي تقوم بعملية التفكير والشعور.

انظر أيضًا:

ذهن/جسم

4.26 أنماط/عينيّات

5.7 قانون التماهي لدى ليبنتز

قراءات

René Descartes (1641). *Meditations on First Philosophy*, Meditation 6

Benedictus Spinoza (1663). *Principles of Descartes's Philosophy*

Gottfried Wilhelm von Leibniz (1686). *Discourse on Metaphysics*

* Michael Loux (2006). *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, Ch. 3

3.22 شركاء في الذنب

كتب كانط ذات مرة يقول: «إنه يجب على المرء دائمًا أن يعامل الآخرين بوصفهم غايات في ذاتهم، وألا يعاملهم إطلاقًا كوسائل». وقد اتفق معه كثيرون، وركنوا إلى هذا المبدأ في حججهم ضد خصومهم. غير أنهم بقيامهم بهذا عرضوا أنفسهم إلى اعتراض مؤدّاه أنهم «شركاء في الذنب». ولترى هذا اعتبر السجال الفلسفي التالي الممعن في التبسيط. يذهب أنصار الواجبيّة إلى أن الأفعال تكون صائبة أو خاطئة، بصرف النظر عن عواقبها، فيما يرى أنصار العاقبيّة، كما يستبين من اسمهم، أن عواقب الفعل تحدد ما إذا كان صائبًا أو خاطئًا، وغالبًا ما يوجّه نقد إليهم مؤداه أن مبادئهم تسمح بأفعال خاطئة غير مقبولة. ومثل هذا، ماذا لو كان بالإمكان، لأسباب غريبة، إنقاذ حياة عشرة أبرياء بقتل شخص واحد بريء؟ لأن عواقب هذا القتل الفردي موت فرد بريء واحد، وعواقب عدم قتله موت عشرة أبرياء، سوف يقول كثير من أنصار العاقبية أن الفعل الصائب أخلاقيًا هو قتل الفرد البريء.

ويعترض بعض أنصار الواجبية بأن هذا القتل يتعارض مع مبدأ كانط: ذلك لأننا بذلك نستخدم الفرد البريء كمجرد وسيلة لتحقيق خير أعظم. وبقتله لا نحترم حياته بوصفها غاية في ذاتها.

غير أن نصير العاقبية قد يحاول عكس هذا الاعتراض بحيث يكون موجّهًا لأنصار الواجبية. لو رفضنا قتل هذا الشخص البريء، ألا نكون بذلك نعامل حياة عشرة أشخاص أبرياء كوسيلة وليس كغاية؟ إننا لا نحترم حيواتهم بوصفها تحوز قيمة في ذاتها، بل نتعامل معهم كوسائل للحفاظ على استقامتنا الأخلاقية. أليس السبيل إلى تطبيق وصية كانت أن نعتبر كل الأطراف المعنية بشكل متساوٍ ورؤية أي الخيارات يفيد معظمهم، بحيث نعتبر كل الحيوات المعنية قيّمة في ذاتها؟

مكامن قوى الأداة ومكامن ضعفها

يستخدم نصير العاقبية نقلة الشراكة في الذنب **كدفاع** ضد هذا الهجوم. وهذا يعني تفريغ شحنة الاعتراض المقدّم عبر تبيان أن النقد يمكن أيضًا أن يوجه ضد المهاجم: «إذا كان نقدك جيّدًا، فإن **كلينا مخطئ**». حين تنجح هذه النقلة، يتضح أنها أسلوب فعال في تحييد الاعتراضات.

غير أن هذا الأسلوب يتضمن بعض المخاطر. يرِدُ النقد على الناقد قد تبيّن أن النقد خاوٍ، بمعنى أنه يمكن أن يوجه إلى أي أحد. وإذا كان الجميع، حسب النقد، مخطئين، فليس هناك شيء صواب. ولكنه قد يبيّن أيضًا ليس أنك مصيب بل أن **كليكما**، أنت وخصمك، مذنب لارتكابه خطأ. وبدلًا من ذلك، حقيقة أن القِدر يتهم الغلاية بأنها سوداء لا تعني أن الغلاية ليست سوداء. ويسمي المناطقة استنتاج أنه لا أساس لنقد ما لأن الناقد نفسه ارتكبه بأغلوطة *e tu quoque* (وحتى أنت). ففي النهاية، لا يعرف السارق سوى سارق.

وفي مثلنا، مورست نقلة الشراكة في الذنب بشكل فعّال لأنها تجعل موقف الناقد ضعيفًا. بتعبير آخر، يحاول نصير العاقبية تبيان أن رؤيته تبدو بالفعل أفضل ليس بذاتها **بل أيضًا حتى من منظور الناقد** «الكانطي». وهذا ليس في حقيقة الأمر مثلًا على كون طرفين شريكين في الذنب، بل قلبٌ للطاولة بحيث يصبح المُتّهِم مُتّهَمًا.

انظر أيضًا:

4. الاتساق

3.29 الحجج الداحضة لذاتها

قراءات

David Brink (1989). *Moral Reasoning and the Foundations of Ethics*

C.M. Korsgaard (1996). Skepticism about practical reason. In: *Creating the Kingdom of Ends*

* Robert J. Gula (2007). *Nonsense: How We Abuse Logic in Our Everyday Language*

3.23 مبدأ الإحسان (Principle of charity)

تخيّل أنك تتجول في بلد أجنبية لا تتكلم لغتها. وفي يوم حار، تمرُّ على نهر هادئ تظلّله الأشجار فتقرر السباحة فيه، وكذا تفعل مواطنة من أهل البلد يبدو أنها وجدت مثلك أن ماء النهر البارد يخفف عنها الشعور بالحر.

وقد تكون هناك أسباب أخرى، أقل وضوحًا، لابتهاجها بالعثور على ملاذٍ من الشمس. لعلها تعتبر النهر مُقدَّسًا وهي تذهب إليه في نهاية رحلة حج طويلة، أو أنها تمارس نوعًا من التعميد، أو تعتقد أن الغطس في مياه النهر ينتج حصادًا جيِّدًا لغلّتها أو أطفالًا أصحّاء. ولكن وفق درايتك بالأمور، قد تفترض أن دوافعها لا تختلف عن دوافعك.

ولكن لو أنها قفزت في الماء البارد ثم خرجت منه مباشرة تتمتم بما التقطته من اللعنات المحلية، لن تفترض في العادة أنها لا تحبذ تبريد نفسها في الأيام الحارة. تخيّل أنها تفسّر (أو يبدو أنها تفسّر) ما فعلت باعتقادها أن النهر يختص بالخاصية «س». بحسبان جهلنا بلغتها، قد تعني س أي شيء؛ ولكنك بوصفك شخصًا عاقلًا قد تتصور أنها كانت تتوقع عينًا ساخنة تستحم فيها، أو أنها كانت تعتقد أن الماء آمِنٌ قبل رؤيتها تمساحًا على الضفة البعيدة. حين تتصرف بمعقولية على هذا النحو

تكون طبِّقت «مبدأ الإحسان».

الأمر المهم

يُقِرُّ «مبدأ الإحسان» أنه ينبغي على المؤوِّلين السعي إلى تعظيم سلامة حجج الآخرين وصدق مزاعمهم عبر جعلها معقولة بالقدر الأكبر. بتعبير آخر، حين تكون ترجمات مختلفة مناسبة لأن تُفسِّر بشكل معقول كلام شخص ما أو سلوكه، يجب أن تفضِّل «**سيترس باريس**» الترجمة التي تجعله الأكثر معقولية في الظروف المعنية. وقد تشمل مثل هذه الظروف خلفية الحالة، أو فئة أوسع من اعتقادات المعني، أو شرحًا لنص فلسفي، أو أعمالًا أخرى للمؤلف المعني. ويجب تجنب الاتهام بارتكاب رذائل منطقية من قبيل التحيُّز، والمحاباة، والتناقض الصارخ، إذا كان ذلك ممكنًا، ما لم تكن هناك شواهد مقنعة عليها. وبتعبير أبسط، يُلزِمنا «مبدأ الإحسان» عرض موقف الآخر أو سلوكه بأفضل شكل ممكن أو على الأقل بأفضل شكل معقول. وهناك مبدأ متعلق، **مبدأ الإخلاص**، يطلب منا تأويل مزاعم الآخرين وحججهم بالدقة الممكنة - حتى إذا كان ذلك يقلِّل من فرص كسبنا الحجاج معه.

ولا ريب في أن الاستخدام الحكيم لـ «مبدأ الإحسان» يجعل الأشياء بسيطة، ولكن في مَثلنا قد يكون لدينا سبب آخر لاستبعاد التأويلات الأكثر خيالية لسلوك المواطنة المحلية. وما لم تكن لدينا فكرة بديلة مؤسسة بشكل جيد عن بلدها، سوف نتجنب عزو اعتقادات لها نعتبرها خاطئة. لا يعتقد الرجل الغربي النمطي أن المزارع يستطيع جعل زرعه ينمو أسرع بالسباحة بطريقة بعينها في النهر، وسوف يحسن صنعًا لو أنه اعتبر هذا التأويل هو أفضل تأويل إلى أن نتقن لغة المزارع. وعلى نحو مماثل، سوف نستبعد ترجمات تجعل جملها تبدو لنا منحازة، أو محابية، أو تقع في دور منطقي، أو تفتقر إلى الدلالة، أو متناقضة بشكل صارخ، حتى إذا اكتشفنا لاحقًا أن هذه الرذائل تصِم كلامها.

قد نقول إنه يفترض فينا وفق «مبدأ الإحسان» أن نعتبر حجج الآخرين قوية، ورؤاهم مقنعة، وأن سلوكهم وجيه ومناسب إلى أن يثبت العكس.

إشكالية الإمبريالية التأويلية

قد يبدو التعاطف الذي يؤسّس لـ «مبدأ الإحسان» مألوفًا. غير أن هناك كثيرين يعتبرون «الإحسان» خطأً. يبدو أن المبدأ يشترط الاعتقاد في أن البشر يتشاركون في المصالح والرغاب نفسها، وقد كان هذا هو افتراض الإمبرياليين. وما يعد «أفضل تأويل ممكن» يختلف في واقع الأمر من ثقافة إلى أخرى؛ ومن له أن يحدد الرؤية التي ينبغي تفضيلها؟ من جهة أخرى، قد نجادل بأن الخلل في الإمبرياليين هو عدم توكيد «مبدأ الإحسان» بما يكفي أو تبني رؤية خاطئة في «أفضل تأويل ممكن».

فهناك مثلًا أكثر من طريقة في احترام الموتى. وإذا صادفت قبيلة تحتفي بالموتى الأعزاء بالرقص والموسيقى المبهجة، فلعل هذا احتفاء بدخوله الجنة بدلًا من أن يكون تعبيرًا عن الفرح برحليه. قبل معرفة الحقائق، لا ريب في أن اعتبار سلوك القبيلة شريرًا أو متعجرفًا إنما ينمُّ عن عوز في الخيال وسوء في التصرف.

يتجنب رجال القش

والحال أن إغفال مبدأي الإحسان والإخلاص لا يعرّض المرء فحسب لهذه الأنواع من التهم الأخلاقية والسياسة؛ بل يوقعه في خطأ منطقي يعرف بأغلوطة **رجل القش** – نقد صورة كاريكاتورية من موقف شخص آخر بدلًا من صورة الموقف نفسه. فضلًا عن ذلك، تذكّر أنه من منظور منطقي صرف يُفضَّل بوجه عام عرض حجج خصومك بأفضل شكل ممكن، لأنك إذا استطعت أن تهزم نُسخًا قوية من حججهم، فلا شك في أنك تستطيع أن تهزم نسخًا أضعف منها. ولهذا يبدو أن هناك اعتبارات منطقية، تنضاف إلى الاعتبارات الأخلاقية والسياسية، تسوغ تبني الأداة الفلسفية التي تعرف بـ «مبدأ الإحسان».

مَثَل أفلاطون

ويلزم إعمال اعتبارات مماثلة حين نقارب نصوصًا فلسفية. في محاورته «**الجمهورية**»، يتحدث أفلاطون عن خصائص من قبيل: «كبير»، و«صغير»، و«ثقيل»، و«خفيف» بوصفها «متضادة»؛ ويقول إنه من مميزات الأشياء التي ندرك في العالم العادي أن تعرض مظاهر مضادة،

أحيانًا بشكل متزامن. وهناك حسب هذا التصور إشكالية في طبيعة الأشياء الحسية نفسها من حيث إنها تكون أحيانًا غير محددة وحتى متناقضة ذاتيًا – فتكون شيئًا ما وفي الوقت نفسه **ليست** هذا الشيء. ويعتاد النقاد الحديثون على الاعتراض بأن الكلمات التي يدقق فيها أفلاطون ليست في واقع الأمر متضادة تمامًا، بل علاقية. ليس الأمر هو أن شيئًا ما يعرض خاصية «الكبر» فيما يعرض شيء آخر خاصية «الصغر»، بل الأول «أكبر من» الثاني، والثاني «أصغر» من الأول.

وحسب هؤلاء النقاد، لو أدرك أفلاطون هذه الحقيقة، لأدرك أنه ليس هناك تضاد – فكون الشيء أكبر من شيء ما ليس ضديد أن يكون أصغر من شيء آخر. وهناك شرّاح أشد قسوة يزعمون، بالاستناد على شواهد إضافية من محاورة **الفيدون**، أن أفلاطون اعتقد أن الشيء قد يكون بشكل جوهري «مساويًا» دون أن يكون في الوقت نفسه مساويًا لشيء آخر.

ولو طبّقنا «مبدأ الإحسان» على هذه الحالة، لحاولنا، بدلًا من تأويل حجج أفلاطون بحيث تبدو قدر الإمكان منافية للعقل، تعظيم معقوليتها – أي تأويلها بحيث نجعلها تبدو وجيهة بالحد الأقصى، بدلًا من الحد الأدنى. وبمقاربة الحجج بهذه الطريقة المتعاطفة، نلحظ أن أفلاطون يبيّن في أعمال أخرى أنه على ألفة تامة بمفاهيم علاقية من قبيل «أب»، و«أخ»، و«سيد»، و«عبد» (كما محاورتي **الندوة** *Symposium* **وبارمنيدس** *Parmenides*). ولعله كان مخطئًا في إنكاره دور العلاقات في صالح خصائص بسيطة في سياق فهمه لطبيعة الأشياء في العالم، لكنه لم يكن جاهلًا بهذا الإمكان – على الرغم من الانطباع الذي قد تعطيه الفقرات المعنية (*Republic* 479a–b and 523e–524a). وفي موضع آخر من **الجمهورية** (523e-524e)، يوضح أفلاطون أننا حين نستطيع أن نعزو ما يمكن وصفه بـ«الخاصية العلاقية» للشيء، فإننا نستطيع القيام بذلك دون اعتبار هذه الخاصية علاقية. فحين نقول مثلًا إن الوسادة ناعمة، فإننا لا نفكر في الوقت نفسه في بلاطة رخامية أنعم منها. ولهذا قد يكون نقاد أفلاطون قد وقعوا في أغلوطة الهجوم على **رجل قش** وليس على أفلاطون الحقيقي.

وهكذا يظل «مبدأ الإحسان» مجرد قاعدة تقريبية قد يؤدي تطبيقها إلى ارتكاب أخطاء. لكنها تظل مؤسسة في الفهم المشترك، الذي يضع بعض القيود على نوع التأويلات المسموح بها منذ البداية، كما أنه يعين على تجنب أخطاء حجاجية بعينها. وعلى حد تعبير كواين، «سخف محاورك،

بعد نقطة بعينها، أقل احتمالًا من التأويل الرديء».

انظر أيضًا:

3.6 سيرتس باريبس
3.14 دوكسا/بارا-دوكسا
5.8 شفرة أوكام

قراءات

Donald Davidson (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*

* Larry Wright (2001). *Critical Thinking: An Introduction to Analytical Reading and Reasoning*

3.24 المصادرة على المطلوب (Question-begging)

لعلّ أشهر اقتباس في الفلسفة هو قولة ديكارت: «أنا أفكر، إذن أنا موجود». ويبدو هذا أول وهلة متعلّقًا بحجاج عقلي لا مجال للاقتراح عليه. غير أن هناك من جادل بأن حجة ديكارت فاسدة لأنها تصادر على المطلوب. فما بيان هذا؟

أن تصادر على المطلوب هو أن تفترض بطريقة ما النتيجة التي تحاول إثباتها. ومن الأمثلة الواضحة أن يرغب شخص ما في إثبات أن ضرب الأطفال عمل خاطئ لأن ممارسة العنف ضد الأطفال عمل خاطئ:

1. ممارسة العنف ضد الأطفال عمل خاطئ.
2. (افتراض: ضرب الأطفال ممارسة للعنف ضدهم).
3. ولهذا فإن ضرب الأطفال عمل خاطئ.

تصادر هذه الحجة على المطلوب لأنها تفترض شيئًا حاسمًا يعد عند

البعض خلافيًا. من غير المرجح أن يعتبر من يعتقد أن ضرب الأطفال مسموح به أحيانًا أن ضربهم نوع من ممارسة العنف، ليس على الأقل في الحالات المتعلقة. ولهذا فإن افتراض أن ضرب الأطفال نوع من ممارسة العنف لن ينجح إلا بالكاد في إنتاج حجة مقنعة. هذا نوع من الحجج لا ينجح في إقناع إلا من كان مقتنعًا أصلًا.

مَثل ديكارت

كيف تُصادِر حجة ديكارت (على الأقل كما تُفهم بشكل سائد) على المطلوب؟ لعلّنا نستطيع رؤية هذا بعرضها في سطرين:

1. أنا أفكر.

2. ولهذا أنا موجود.

لاحظ أن ديكارت يقول في السطر الأول: «أنا أفكر». (وكان له أن يقول «هناك فكرة»)، ويمكن أن نجادل بأنه باستخدامه «أنا» يكون قد افترض أصلًا أنه موجود. ولهذا فإن ما يستنتجه - أنا موجود - سبق افتراضه في المقدمة، ما يجعل حجته تصادر على المطلوب.

والمثير أن ديكارت ربما أدرك ذلك. وعلى أي حال، فإنه لا يقول في كتابه **تأملات** (والحجة تظهر بشكل مختلف في عَمَليه: **مقالة في المنهج** *Discourse on Method* **ومبادئ الفلسفة** *Principles of Philosophy*) «أنا أفكر، إذن أنا موجود»، بل يقول: «أنا أفكر؛ أنا موجود». ولهذا قد نجادل بأن جمله لا تُعرض في شكل حجة أو استدلال. وبسبب هذا قد تُقرأ على أنها تصف شيئًا من قبيل الحدس المباشر غير الخلافي. ليس مفاد الأمر أنه في وسع المرء أن يستنتج وجوده من حقيقة أنه يفكر، بل أنه يستحيل على المرء أن يفكر دون إدراك أنه موجود. ويلزم عن هذا، بشكل مستقل عن أي حجة، أنه يستحيل ببساطة أن تكون الجملة «أنا موجود» كاذبة بالنسبة لأي شخص يُقِرُّها.

الافتراضات والاستلزامات

بصرف النظر عما إذا كانت هذه القراءة تنقذ عمل ديكارت من تهمة المصادرة على المطلوب، من المهم أن نفهم أنه إذا كانت الحجة تصادر بالفعل

على المطلوب فإنه يتضح أنها فاسدة. لكن الأمور تصبح أكثر صعوبة حين نتذكر أن في الحجج الاستنباطية الصحيحة المقدمات تحتوي أو تستلزم أصلًا بطريقة ما النتيجة (انظر 1.2). ولهذا فإن السؤال يطرح نفسه: ما الفرق بين الحجة الاستنباطية المقبولة التي تشمل أو تستلزم مقدماتها بشكل مشروع نتيجتها، والحجة غير المشروعة التي تصادر على المطلوب؟ حقيقة أن الفرق لا يتحدد عبر البنى الصورية للحجج هو ما يجعل المصادرة على المطلوب **أغلوطة لاصورية** (1.7). والقاعدة التقريبية في تقويم أي حجة بعينها هي أن تعتبر المزاعم المتعلقة والخلافية التي تتوقف عليها الحجة، وما إذا كان أي منها خفيًا أو مقنّعًا. تذكّر أنه لزام على الحجة المناسبة، حين تُعتبر بشكل جاد، ألا تقبل في سياق تبريرها نتيجتها سوى أسباب مقبولة ومفهومة بشكل جيد. ولكن إذا كانت النتيجة افتُرضت أصلًا بطريقة مضللة عبر الأسباب المطروحة، فإن هذه الأسباب **لا تؤمن دعمًا مستقلًا** للنتيجة. ومثل هذه الحجة لا تقنع سوى من سبق أن اتفق مع النتيجة.

ويجب أن نلحظ، كما هو الحال مع الكثير من المصطلحات والمفاهيم الفلسفية، أن هناك استخدامات شائعة لهذا التعبير تختلف بشكل مهم عن استخداماتها في الفلسفة. في (الإنجليزية) السارية، يقول الناس: «هذا يصادر على المطلوب» "That begs the question" بمعنى أن «هذا يثير سؤالًا آخر». ومثل هذا، قد نقول إننا نحتاج إلى الحد من انبعاثات ثاني أكسيد الكربون للتقليل من الاحتباس الحراري، وقد تردُّ علينا شخص ما بقول: «إن هذا يثير سؤالًا آخر "That begs the question" ؛ إذ ما الذي سوف نقوم به لو أننا فشلنا في الحد من انبعاثات ثاني أكسيد الكربون؟». مسألة ما إذا كان هذا استخدامًا مقبولًا مسألة نتركها لعلماء اللغة والنحو. وبصرف النظر عما يرون، فإنه ليس استخدامًا فلسفيًا ويجب أن يميّز بوضوح عن هذا الاستخدام.

انظر أيضًا:

1.1 الحجج، والمقدمات، والنتائج

3.7 الدور المنطقي

4.10 استلزام/اقتضاء

قراءات

René Descartes (1637). *The Discourse on Method* (1637)

L. Henderson (2019). The problem of induction. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. E.N. Zalta) Spring 2019 edn

3.25 برهان الخلف

تحبّذ هوليود ما تسميه «كوميديا المفاهيم العالية». غير أن هناك عنصر ازدواج في المعايير هنا، لأنهم لا يقصدون من المفهوم العالي أي شيء رفيع الثقافة أو الفكر. بدلًا من ذلك، ينبثق الفلم بأسره في كوميديا المفاهيم العالية عن مقدمة كوميدية بسيطة. ولهذا يمكن تصوّر الفلم بأسره على أنه جملة مفردة تلحق بها «عواقب مضحكة». ومثل هذا أن يرتدي رجل لباس امرأة بحيث يتسنّى له العمل كخادمة في بيت زوجته السابق ويرى أطفاله، وما يستتبع هذا من «عواقب مضحكة». أو «مجموعة ممثلين في مسلسل خيال علمي تليفزيوني تحسبهم كائناتٌ فضائية أبطالًا يتنقّلون بين المجرات، بعواقب مضحكة».

على ذلك، تشترك كوميديا المفاهيم العالية مع شيء يتخذ صورة حجة فلسفية تسمى *reductio ad absurdum* «**برهان الخلف**». ففي حين تبدأ بعض الأعمال الكوميدية بمقدمات ممكنة أو معقولة، يبدأ برهان الخلف الفلسفي بمقدمات يعتقد فيها من تحاول تقويض موقفهم. ومن مقدمتها البدئية تتابع كوميديا المفاهيم العالية النتائج المنطقية حتى تصل (فيما نأمل) إلى نتائج مضحكة؛ أما في برهان الخلف الفلسفي فيقفو منطق مقدماته إلى أن يصل إلى نتيجة منافية للعقل، حتى إن لم تكن مضحكة. غاية الكوميديا هي التسلية؛ وغاية برهان الخلف الفلسفي إثبات أنه إذا كانت المقدمات تفضي إلى عواقب منافية للعقل، فيلزم أن تكون خاطئة.

أداة فعّالة

وكان أفلاطون يتقن استخدام برهان الخلف، وهو مُكوِّن مهم في الجدل الأفلاطوني. ومثل ذلك أنه في الكتاب الأول من **الجمهورية** يستخدم بطل العمل سقراط برهان الخلف في نقاش العدالة. يعتبر سقراط ومحاوروه الرؤية التي تقول إنه يمكن تعريف العدالة على أنها تعني رد الدَّين. لكن سقراطًا يقوّض هذا التعريف ببساطة بتبيان أن من بين عواقبه النتيجة المنافية للعقل أنه من العدل ردُّك سلاحًا تدين به لمجنون، حتى حين تعرف أنه سوف يستخدمه في قتل أبرياء. ولأنه يستحيل، فيما يجادل سقراط، أن يكون هذا عدلًا، فإن المقدمة الأصلية التي أفضت إلى هذه النتيجة المنافية للعقل - أن العدل هو ردُّ الدَّين -كاذبة بالضرورة (*Republic*, 331e–332a).

وهذا الأسلوب فعّال بشكل خاص لأنه يسمح لنا، جدلًا، بأن نسلّم للحظة بما يعتقد فيه خصمنا. نقول له: «دعنا نفترض أنك محق. فما عواقب هذا؟»، وإذا استطعنا أن نبيّن أن العواقب غير معقولة، نستطيع إرغامه على التسليم بأن ثمة شيئًا خاطئًا في موقفه: «إذا اعتقدت في س، يلزمك أن تقبل ص. لكن ص غير معقولة. فهل تعتقد فعلًا في س؟».

في مثلنا، يحرص سقراط على ألا يقرأ أكثر مما يجب في ضربته الأولى. إنه يستخدم «مبدأ الإحسان» ويفترض أنه ليس في وسع خصمه أن يعني من قوله إن «العدالة تعني ردَّ الدَّين» أنه يجب على المرء أن يَردَّ الأسلحة لرجل مجنون. وبعد ذلك يؤوِّل المبدأ بحيث لا يفضي إلى هذه النتيجة المنافية للعقل. وهذا مثل جيد على كيف أن برهان الخلف يشجعنا على تشذيب المواقف بدلًا من التخلي عنها.

تعقيدات

يُستخدم برهان الخلف بشكل واسع، لكنه لا يخلو من إثارة المشاكل. المشكلة الأساسية هي: كيف نقرر متى «نسلّم بالأمر» ونقبل نتائج موقفنا «المنافية للعقل»، ومتى نقرر التخلي عن موقفنا أو تعديله؟ ومثل هذا، هل تثبت حجة سقراط بالفعل أن العدالة ليست ردَّ الدين أو أنها، خلافًا لأحداسنا البدئية، أنها بالفعل ردُّ الأسلحة للأعداء والمجانين؟ يبدو أنه

ليس لدينا بديل آخر سوى التعويل على أحداسنا في اتخاذ قرار بخصوص ما إذا كانت النتيجة منافية للعقل أو مجرد مفاجأة.

والمشكلة أقل حدة حين تكون النتيجة تناقضًا منطقيًا - حيث يُسمَّى هذا النوع الفرعي من برهان الخلف **الإثبات بالتناقض** أو (*reductio ad impossibile*). إذا كانت المقدمات تستلزم النتيجة أن الأشياء الدائرية مربعة، فإن هذا يثبت قطعًا أن هناك خللًا في المقدمات. ولكن براهين الخلف لا تعمل عادة بهذا الشكل. ليس هناك تناقض في قول إنه من العدل رد الأسلحة إلى المجانين، بل مجرد حكم غير متوقع أو مضاد للبداهة.

وعادة ما لا تكون براهين الخلف قطعية، إذا ما استثنينا حالة الإثبات بالتناقض. بدلًا من ذلك فإنها تؤمّن **خيارًا**: قبول النتيجة، مهما بدت غير معقولة، أو رفض المقدمات. وغالبًا ما يكون هذا خيارًا صعبًا، لكنه لا يُشكِّل إذا ما تحرينا الدقة دحضًا.

انظر أيضًا:

1.8 الدحض

2.3 الجدل

3.23 مبدأ الإحسان

7.8 الحقائق البيّنة بذاتها

قراءات

Euclid (c.300 BCE). *Elements*

William Kneale and Martha Kneale (1962). *The Development of Logic*

* Benson Mates (1972). *Elementary Logic*

Gilbert Ryle (1992). Philosophical arguments. *Colloquium Papers*, vol. 2, 194–211

3.26 التزيُّد

أنتج عالم الرياضيات والفلك الفرنسي بيير-سمون لابلاس (1749-1827) بعض الأعمال التأسيسية في حركة الأجرام السماوية باستخدام الميكانيكا النيوتنية. وهناك قصة، لعلها مُلفَّقة، تقول إن لابلاس عرض أعماله على نابليون، فسأله عن موضع الله فيها، فما كان منه إلا أن قال: «لست بحاجة إلى هذه الفرضية».

تؤمّن ملاحظة لابلاس مثلًا واضحًا على التزيُّد. لم يكن لله موضع في تصوره لحركة الكواكب، ليس لأنه أثبت أن الله ليس موجودًا، وليس لأن الله يفتقر إلى قدرات بعينها، بل ببساطة لأنه لا موضع له في النسق – لقد كان الله تزيُّدًا لأن التفسير مكتمل بدونه.

التزيُّد في مقابل الدحض

حين نرغب في الجدل ضد شيء ما، غالبًا ما نبحث عن دحوض. إننا نريد حججًا قاطعة على أن الموقف الذي نعارضه باطل، أو أن الكينونة التي ننكر وجودها لا وجود لها. ولكن غالبًا ما يكون جعل المفهوم أو الكينونة تزيُّدًا وسيلة فعّالة في استبعادها من الخطاب. إذ استطعنا أن نثبت أنه ليس هناك سبب للمصادرة على وجود شيء وأن تفسيرنا مكتمل بدونه، فقد استبعدنا العديد من بواعث الاعتقاد في وجوده. وبهذا المعنى، النظرية التفسيرية **الأبسط**، بمعنى أنها تتطلب عددًا أقل من المفاهيم التفسيرية، هي الأفضل.

ومن الأمثل الكلاسية على استخدام التزيُّد بهذه الطريقة رد القس جورج بركلي (1685-1753) على جون لوك. وكان لوك جادل بأن للأشياء خواصًا أوليّة وخواصًا ثانوية. والخواص الثانوية، أساسًا، جوانب تتوقف على الحس من قبيل اللون والرائحة. هذه هي خواص للشيء لمجرد أن لمِدركيه طريقة بعينها في الإحساس به. أما الخواص الأوليّة فتختص بها الأشياء بشكل مستقل عن الكيفية التي تُدرَك بها. وهذه الخواص – ومثلها الكتلة، والحجم، والشكل – لا تتغير وفق الحواس المختلفة لدى الكائنات التي تدركها.

لم تكن حجة بركلي ضد لوك إثباتًا مباشرًا على أن الأشياء لا تحوز أي

خصائص أوليّة، بل إثبات لكونها زائدة تمامًا. وهكذا جادل بركلي بأن ما اعتبره لوك خواص أوليّة لا تقل توقُّفًا على الحس من الخواص الثانوية. لا مدعاة هنا للانشغال بالكيفية التي قام بها بذلك، ولا بما إذا كان ناجحًا في القيام به. فلرؤية إستراتيجيته نحتاج فحسب لرؤية ما يحدث للخواص الأوليّة لو أنه نجح. لاحظ أنه لم يثبت أنه لا وجود لها، وأن مبلغ ما أثبته أنه لا حاجة للتفكير في الخواص الأوليّة المفترضة التي زعم لوك أنها مختلفة عن الخواص الثانوية. ومن شأن هذا أن يجعل الخصائص الأوليّة زائدة. حين نتصور خبراتنا وفق الخواص الثانوية، حسب بركلي، لا تبقى هناك وظيفة يمكن لـ «الخواص الأوليّة» القيام بها. وهذا كافٍ لرمي مجمل فكرة الخواص الأوليّة في سلّة المهملات. إذا لم يعد هناك دور للخواص الأوليّة وتفسير خواص الأشياء مكتمل بدونها، فما الداعي للإقرار وجودها. لقد تم استبعاد مبرر وجودها، ولهذا يلزم استبعادها هي أيضًا.

وعلى مستوى أكثر تجريدًا، ذهب الفلاسفة الذين تأسّوا بفرانك رامزي (1903-1930) إلى حد الحجاج بأن فكرة «الصدق» زائدة. ففي النهاية، ما الذي نضيفه إلى الجملة س حين نقول: «إن س صادقة؟». هل هناك اختلاف بأي شكل بين قول «يصدق القول بأن فرانكفورت عاصمة كنتاكي»، وقول إن «فرانكفورت عاصمة كنتاكي».

وبطبيعة الحال، من المشكوك فيه إلى حد كبير ما إذا كان بركلي أو أي من أتباع رامزي نجح في حجته. فعلى الرغم من أن بركلي حاول إثبات أن الخواص الأوليّة زائدة، فإننا لسنا ملزمين بافتراض أنه نجح في ذلك بالفعل. على ذلك، فإن إستراتيجيته بنّاءة حتى إذا فشل، لأنها تبين أنك تستطيع استخدام التزيد في القيام بالكثير من الأشياء التي تستطيع القيام بها بالدحض.

انظر أيضًا:

1.8 الدحض

2.1 الاستدلال التفسيري

2.9 الردّ

5.8 شفرة أوكام

قراءات

George Berkeley (1710). *The Principles of Human Knowledge*, 1.18–20

Frank P. Ramsey (1927). Facts and propositions. *Aristotelian Society* 7: Supplement, 153–170

Alexander Peter (1985). *Ideas, Qualities and Corpuscles*.

3.27 المتراجعات (Regresses)

يُعرف عن الفلاسفة أنهم يشرعون في بعض المناسبات، حين تبدأ الحجة في التسلل من بين أيديهم، في التصرف مثل الأطفال. ولكن ليس هذا هو المعنى المقصود من قول إن الحجة تفضي إلى متراجعة. المتراجعة خلل أسوأ بكثير، وإن كان أقلّ إثارة للتسلية.

ثمة فكرة قديمة تأسر فكرة المتراجعة، وتُبيّن سبب ما تثيره من إشكاليات، مؤدّاها أن العالم موجود على ظهر فيل. والسؤال الذي يثار هنا هو: على أي شيء يجلس الفيل؟ إذا كان يجلس على فيل آخر، فعلى أي شيء يجلس هذا الفيل الآخر؟ على عالم آخر؟ فما الذي يدعم هذا العالم الآخر؟ فيل آخر؟ وهكذا. يتطلب التفسير دائمًا افتراض كينونة أخرى، وهذه العملية لا تتوقف. ولهذا فإن التفسير لا يحقق المرجو منه.

مَثل فودر

وُجِّهت إلى فرضية لغة الفكر التي يقول بها فيلسوف اللغة جيري فودر (1935-2017) تهمة المتراجعة. على وجه التقريب، يجادل فودر أن المرء لا يستطيع تعلّم أي لغة ما لم يكن يعرف أصلًا لغة قادرة على التعبير عن كل شيء في اللغة التي يرغب في تعلمها. بتعبير مختلف بعض الشيء، يزعم فودر أننا نحتاج إلى لغة داخلية – لغة الفكر – «لا تَقِلُّ قدرةً عن أي لغة نستطيع تعلمها».

وقد استشعر البعض في هذا رائحة متراجعة. يقول فودر إننا نحتاج أصلًا للاحتياز على لغة فكر قبل اكتساب أي لغة أخرى، كالإنجليزية. ولكن كيف نكتسب لغة فكرنا؟ إذا كنا نحتاج كي نتعلم أي لغة إلى أن تكون لدينا لغة أصلًا، فلا ريب في أننا لا نستطيع تَعَلُّم لغة الفكر ما لم نكن نعرف لغة أخرى، سمّها ما قبل-لغة الفكر. ولكن كيف نتعلم هذه اللغة؟ سوف نحتاج بالتوكيد إلى أن نكون قد عرفنا أصلًا لغةً تناسب ما قبل-لغة الفكر، وهكذا إلى ما لا نهاية.

هذا مَثَل على **المتراجعة اللامتناهية**. وتحدث مثل هذه المتراجعة حين يتطلب منطق موقف ما المصادرة على كينونة أو عملية سابقة لهذا الموقف؛ لكن هذه الكينونة أو العملية تتطلب، بالمنطق نفسه، المصادرة على كينونة أو عملية أخرى سابقة، وهكذا إلى ما لا نهاية. ومثل هذه المتراجعة مُدمِّرة تمامًا لسببين على الأقل.

أولًا، لكونها تُكثِّر الكينونات أو العملية بشكل لامُتناهٍ، تقود إلى نظريات غير وجيهة إلى حد كبير. قد نُسلّم لفودر بلغة فكر واحدة، ولكن فكرة وجوب أن يكون هناك عدد لامتناهٍ من لغات الفكر معشّشَة في الذهن غير معقولة إلى حد بعيد.

وثانيًا، حين تكون هناك متراجعة فإن التفسير المطلوب **يؤجّل** بدلًا من أن **يؤمَّن**. ومَثَل هذا أنه يفترض في فرضية لغة الفكر أن تفسّر الكيفية التي نكتسب بها اللغة. ولكن إذا كانت الفرضية تقود بالفعل إلى متراجعة، فإننا في واقع الأمر لا نقوم إطلاقًا بتفسير الكيفية التي اكتسبنا بها لغتنا الأولى. إن مبلغ ما نُخبر به هو أنه بالنسبة لكل لغة بعينها نحتاج إلى أن نكون قد تعلمنا أصلًا لغة سابقة. غير أنه ليس هناك تفسير للكيفية التي اكتسبنا بها اللغة الأولى أصلًا.

المتراجعة الارتيابية

كان الفلاسفة في التقليد الارتيابي مَهرةً تمامًا في استخدام المتراجعات في تقويض محاولات متنوعة لإكمال تفسيرات فلسفية. ومن بين أنجح استراتيجياتهم في استخدامها في تفنيد فكرة الحقيقة المُكرَّسة أو التبرير المُكرَّس. باختصار تعمل الاستراتيجية على النحو التالي: لكي تحدد ما إذا كان الزعم صادقًا أو ما إذا كانت الظاهرة حقيقية، تحتاج إلى معيار

لتقويمها - «معيار الحقيقة» - كالإدراك الحسّي أو العقل (انظر 3.9). ولكن ما الذي يبرر قدرات هذا المعيار؟ إذا استخدمت المعيار نفسه فسوف تقع في دور منطقي (3.6). استخدام الإدراك الحسي في تقويم ما إذا كان الإدراك الحسّي نفسه جديرًا بالثقة لا يُجدي نفعًا. ولهذا فإن المعيار يحتاج إلى معيار آخر، معيار مستقل. ولكن هذا المعيار الآخر سوف يحتاج بدوره إلى معيار مستقل آخر. ويستبين أننا بدأنا في متراجعة لامتناهية. وفي حين يرى أنصار «اللاتناهوية» أن المتراجعة اللامتناهية المتعلقة بمعايير الصدق والتبرير مجرد وضع يجب علينا تحمُّله، يعتبر فلاسفة آخرون في هذه المشكلة صعوبة كأداء.

ليس مُنحدَرًا زَلِقًا

غير أنه لا مدعاة لأن تكون المتراجعة لامتناهية، فقد تنجح فحسب في دفع التفسير النهائي إلى الوراء خطوة أو اثنتين أو أي عدد **متناهٍ** آخر من الخطوات. والحال أنه كان لفودر أن يجادل بأن متراجعته ليست لامتناهية إطلاقًا. صحيح أن أطروحة أن تعلّم أي لغة يتطلب لغة فكر سابقة يعني أن تفسير الكيفية التي نكتسب بها لغة أصلًا قد دُفع إلى الوراء من السؤال عن الكيفية التي نكتسب بها لغتنا الأم إلى السؤال عن الكيفية التي نكتسب بها لغة الفكر؛ ولكن فودر سوف يجادل بأن هذا لا يرغمنا على متراجعة لامتناهية. فلأن لغة الفكر لا تُتعلم بل مُبيَّتة في أدمغتنا منذ الولادة «أي أنها فطرية»، فإن السؤال عن الكيفية التي نكتسب بها لغة الفكر لا يُثار أصلًا. ليست هناك حاجة لتعلم لغة الفكر، فقد ولدنا بها، وهكذا تتوقف المتراجعة هناك.

السؤال الذي يواجه فودر هو ما إذا كان هذا يوقف المتراجعة بالفعل أو أن كل ما فعله هو أن استعاض استراتيجيًا بفيلٍ فلسفي آخر.

انظر أيضًا:

1.9 الأكسيومات

5.8 شفرة أوكام

7.1 الاعتقادات الأساسية

قراءات

Sextus Empiricus (c.200 CE). *Outlines of Pyrrhonism*, Bk 1, Ch. 15

Jerry Fodor (1975). *The Language of Thought*

Peter Klein, When Infinite Regresses Are Not Vicious. *Philosophy and Phenomenological Research* 66 (2003): 718–729

3.28 الحفاظ على الظواهر (Saving the phenomena)

حين كتب دانيل دينت كتابه ذا العنوان الطموح **الوعي مُفسّرا** (*Consciousness Explained*)، شكا نُقّاده من أنه لا يبدو أن هذا الكتاب يتحدث عن الوعي الذي نعرفه في الغالب وأنه، بسبب هذا، لم يفسر الوعي بل «استغنى عنه».

دينت هنا متهم باختراق قاعدة أساسية في الفلسفة: يجب على المرء دائمًا أن «يحافظ على الظواهر». بصرف النظر عن أي شيء آخر يقوم به التفسير، يلزم أن يأخذ في حسابه الطريقة التي «تبدو» بها الأشياء لنا. وهذا المبدأ يوفّر لنا أداة فعّالة في النقد.

الأمر الحاسم

ومثل هذا أن نظرية الأخلاق تكون غير مناسبة إذا كانت لا تفسر خبرتنا بالسلوك والحكم الأخلاقيين. ونظرية الإدراك ليست مناسبة إذا كانت لا تفسر خبرتنا العادية بالمشاهد والأصوات. وأي مذهب فلسفي يحاول إنكار هذه الظواهر إنما يحارب في معركة خاسرة. والنتائج التي نشتق من خبرتنا قابلة للنقاش، ولكن يجب ألا يُضَحّى بواقعة الخبرة نفسها وألا تُغفَل من أجل صالح نظري. وحتى نعيد صياغة عالم الفيزياء رتشارد فيمان: «إذا كانت نتائجك تناقض الفهم المشترك؛ فالخلل قد يكون فيه؛ وإذا كانت تتعارض مع رأي فلسفي مُكرّس، فهذا من سوء حظه؛ ولكن إذا كانت تنكر حقائق الخبرة نفسها، فأجدر بك أن تلقي بها في اللهب». ويبدو أن

هذه هي الإشكالية التي ورّط فيها الفيلسوف الإيلي بارمنيدس (ل. ح.515 ق.م.) نفسه حين خلص إلى أنه لا شيء يتغير، أو يقبل القسمة، أو يوجد في الزمان، أو ندركه بالحس، أو حتى الإدراك الحسي نفسه، موجود. بإنكارها تقريبًا كل ظاهرة نختبرها، بدت نتائج بارمنيدس لكثيرين منافية للعقل.

مطلب التفسير

تتضح ضرورة الحفاظ على الظواهر لسبب آخر حين نعتبر العلاقة بين التفسير وما يفسّره – ما يسمى اصطلاحًا **المُفسَّر** (*explanadum*). كي يكون هناك مُفسَّر أصلًا، يلزم أن تكون هناك ظاهرة يمكن «انتقاؤها» أو «تفريدها» في خبرتنا قبل الشروع في تفسيرها. ولكن إذا لم يكن التفسير يأخذ في حسبانه وجود المفسَّر، أو إمكان انتقائه، فإنه لا يفسر في الواقع أي شيء.

وفي حالة الأخلاق، قد يبدأ المرء بوخز الضمير، ومشاعر الرحمة، والإحساس بالالتزام، ثم يصوغ نظرية أخلاقية. ولكن إذا كانت هذه النظرية، في حكمها النهائي، لا تحدد مكانًا لهذه الخبرات التي صُمّمت أصلًا من أجلها، فقد نشك حتى في جدارتها بأن توصف أصلًا بالنظرية الأخلاقية.

قيود على الأمر الحاسم

غير أنه يحدث أحيانًا أن تبدو تهمة عدم الحفاظ على الظواهر جوفاء. نستطيع أن نرى من حالة دينت أن الفشل في ذكر الظواهر يختلف عن الفشل في الحفاظ عليها (على الرغم من أن مسألة ما إذا كان فشل في الحفاظ على الظواهر لأسباب أخرى مسألة مختلفة). وقد رد دنت على نقاده بأن جادل بأنه إذا كان التفسير جديرًا بهذا الوصف، يلزم ألا تظهر الظواهر التي يفسرها برمتها ضمن إطار هذا التفسير. حكم دنت حكم قوي. كما لو أنه يحل معادلة لـ س فيزعم أنه نجح في حلها، على الرغم من أن قيمة س بقيت في أحد طرفيها.

وهناك توضيح آخر يستخدمه يتمثل في تخيل شكل صندوق يفسر الوعي. لو كان هذا التفسير تامًا، لكان من المؤكد أن نأمل ألا نجد صندوقًا

مدفونًا فيه كتبت عليه لافتة «وعي». لو كان هناك مثل هذا الصندوق، لكان لنا أن نستغني عن سائر صناديق الشكل لكونها زائدة. وغني عن البيان، لو كان الصندوق الباقي لا يحتوي على شيء سوى ظاهرة الوعي، لما أمّن الشكلُ تفسيرًا يمكن أن نتحدث عنه.

مستويات التفسير

بصرف النظر عما إذا كنت تجد حجج دنت مقنعة، يلزمك أن تسمح بوجود مستويات تفسير مختلفة. وقد يكون أحد جوانب الظاهرة باديًا على مستوى دون أن يكون باديًا على مستوى آخر. سيولة الماء ليست ظاهرة في بنيته المجهرية، لكن هذا لا يعني أن وصف الماء بأنه H2O ليس مناسبًا أو خاطئًا، ولا أن علماء الكيمياء فشلوا في الحفاظ على الظاهرة. ليس هناك إنكار للظاهرة هنا، لأن عزو بنية كيميائية للماء لا يعني إنكار سيولة الماء - لأن السيولة ليس خاصية للذرات المفردة. وحين نصف هذه البنية الكيميائية نستطيع الانتقال إلى تبيان كيف أن جزءًا كبيرًا من مثل هذه الذرات يصبح سائلًا في درجات حرارة بعينها. وما دامت النظرية قادرةً على أن تأخذ في الحسبان النقلة من البنية الجزئية إلى البنية الكبرى، أو من التفسير إلى المفسَّر، فقد حوفظ على الظاهرة وتخطّى التفسيرُ المربع الأول.

وعلى نحو مشابه، لنا حق أن نعيد تأويل زعم بارمنيدس أن العالم الحسّي يُعدُّ بمعنى ما موهومًا دون أن يفشل في النهاية في الحفاظ على الظواهر. ذلك أن التفسير القائل بأن الظواهر موهومة تفسير لهذه الظواهر.

انظر أيضًا:

2.9 الردّ

3.15 نظرية تفسير الخطأ

قراءات

Maurice Merleau-Ponty (1962). *The Phenomenology of Perception*

Bas van Frassen (1980). *The Scientific Image*

* Daniel C. Dennett (1993). *Consciousness Explained*

3.29 الحجج الداحضة لذاتها (Self-defeating arguments)

أن تضرب قدمك بالرصاص؛ أن تتفجر فيك قنبلتك؛ أن تسجل هدفًا على نفسك. ثمة سبل مجازية كثيرة لوصف أفعال التدمير-الذاتي التي تحدث عرضًا. ولسوء الحظ، فإننا متورّطون في الفلسفة في عبارة «الحجة الداحضة لذاتها».

والحجة الداحضة لذاتها حجة تثبت في حال اعتبارها سليمة أنها هي نفسها مُعتلّة. وغالبًا ما يُستخدم المصطلح في وصف المواقف أو الأطروحات، فضلًا عن الحجج، حيث اعتبار المبدأ المعني صادقًا يقوّض نفسه بمنطقه. وتوصف مثل هذه الحالات بتعبير أدق بأنها مواقف مفوضة لذاتها.

أمثلة

من الأمثلة الشهيرة على الموقف الداحض لذاته النسبانية الفجّة. تقر النسبانية الفجة أنه بالنسبة لكل شخص، في كل زمان ومكان، ليست هناك جملة صادقة بشكل كُلّي. ولكن لو صدق هذا، لما كان المبدأ نفسه صادقًا بالنسبة لكل شخص، في كل زمان ومكان. ولهذا، أن تقر المبدأ هو أن تنكره في الوقت نفسه، ما يعني أن الموقف يدحض ذاته.

وهناك مثل شهير آخر يتمثل في صيغة بسيطة للتحققية، تقر أن الجمل القابلة للتحقق عبر الخبرة الحسية وحدها التي تحمل دلالة - وسائر الجمل خلو من المعنى. ولكن إذا طبقنا هذا المبدأ على نفسه، سوف نرى أنه هو نفسه ليس قابلًا للتحقق عبر الخبرة الحسية. ولهذا، حسب المبدأ، يلزم أن يكون المبدأ نفسه خلوًا من المعنى. وهكذا، لو اعتبرنا المبدأ صادقًا، لدحض نفسه.

وكان آلفن بلانتينغا (-1932) قد هاجم مؤخرًا النظرية التطورية الطبيعانية (التي تعتبر العملية الثورية طبيعية بشكل صرف ودون ترشيد

ذكي أو غاية) نظرية داحضة لذاتها. ويرى بلانتينغا، على وجه التقريب، أن لدى البشر، حسب النظرية الثورية الطبيعانية، ما لديهم من قدرات معرفية لأنها تمنحهم مناقب تطورية؛ بمعنى أنها تساعدهم على توريث جينات مادية. غير أن بلانتينغا يقر – وهذا أمر حاسم – أنه ليس هناك مبرر، حسب الموقف الطبيعاني، للاعتقاد في استطاعة هذه القدرات المعرفية التعرف بشكل موثوق إلى الاعتقادات الصادقة. وحسب بلانتينغا، يوجد بالنسبة لكل اعتقاد صادق عدد هائل من الاعتقادات الكاذبة المتسقة مع بقاء المادة الوراثية. ومثل هذا أنه بينما يعين الاعتقاد الصادق بأن النمور خطرة على بقاء الجينات البشرية عبر الحفاظ على البشر على مسافة آمنة من النمور، فإن هذا أيضًا شأن الاعتقاد الكاذب بأن الآلهة أمرتنا بالابتعاد عن النمور كي ننجو من لعنتها، على الرغم من أنها هي نفسها ليست مؤذية.

وإذا كان بلانتينغا محقًّا في هذا، فإن النظرية التطورية الطبيعانية لا تؤمّن سببًا للاعتقاد بأن لدى الكائنات البشرية أذهانًا تميل بهم إلى الاعتقادات الصادقة. فضلًا عن هذا، فإن النظرية التطورية الطبيعانية ترجح أن تكون معظم اعتقاداتنا بخصوص العالم خاطئة، على الرغم من أنها تهبنا مناقب انتخابية. ولهذا، تأسيسًا على مقدمات النظرية التطورية الطبيعانية، يحتمل أن تكون جميع اعتقاداتنا كاذبة. ولكن النظرية التطورية الطبيعانية **هي نفسها اعتقاد بشري**. ولهذا يحتمل أن تكون النظرية التطورية الطبيعانية كاذبة ومن ثم داحضة لذاتها. (يجب أن نذكر أن كثيرًا من الفلاسفة يرفضون حجة بلانتينغا. غير أنها تظل مثلًا جيدًا على بنية واستراتيجية الحجج الداحضة لذاتها، على الرغم من أنها لا تنجح في النهاية).

التعرف على حجة داحضة لذاتها شبيه بمشاهدة شيء يحترق تلقائيًا. وهي مدمّرة إلى حد لا يترك لك براحًا واسعًا للاختلاف مع النقد حين يكون النقد مؤسَّسًا على مزاعمك المحورية نفسها. ما قد يكون مفاجئًا هو تبيان طبيعة الحجج الداحضة لذاتها الشائعة.

شيوع في الفلسفة

قد يعيننا قياس مماثلة على فهم السبب الذي يجعل الفلسفة عرضة

إلى حد كبير للحجج الداحضة لذاتها. تخيّل أنك تدير ناديًا وأنك تحتاج إلى وضع قواعد تحدد من يسمح له بالانضمام إليه. في بعض الأندية، مثل هذه القواعد غاية في الوضوح، لأن العضوية تتوقف على شيء صريح ومباشر، كأن يكون المَعنيُّ خريج جامعة بعينها أو من المقيمين في منطقة محددة. ولكن لبعض الأندية عضوية أصعب على التحديد. تفكّر في نادٍ للكتّاب، مثلًا. إذا استبعدت الكُتّاب الذين لم يسبق لهم نشر أعمالهم، قد تستثني كُتّابا موهوبين وحقيقيين؛ وإذا سمحت لهم بالانضمام إلى النادي سوف تجد أنك فتحت العضوية لعدد أكبر مما يجب. وحين تحاول أن تصوغ قاعدة دقيقة تحاول تجنب هذه المشاكل، قد تخلص دون قصد إلى قاعدة تجعلك غير مؤهل للعضوية.

لا يقوم الفلاسفة بوضع قواعد لعضوية الأندية، لكنهم يحاولون بالفعل وضع قواعد لما يندرج تحت مفهوم بعينه. في أمثلتنا السابقة، هذه قواعد لما يجب أن يعد صادقًا أو ذا دلالة. ولأنه من مهام الفلسفة تناول مفاهيم صعبة، هناك، كما في حالة المعايير غير الواضحة لعضوية الأندية، خطر كامن في الخلوص إلى قواعد ترتد على نفسها. حقيقة أن الحجج الداحضة لذاتها جمّة في الفلسفة ليست علامة على غباء الفلاسفة، بل علامة على المهمة الصعبة بشكل متأصّل التي يقومون بها.

انظر أيضًا:

3.22 شركاء في الذنب

4.2 مطلق/نسبي

7.6 المفارقات

قراءات

* A.J. Ayer (1936). *Language, Truth and Logic*

Alvin Plantinga (1992). *Warrant.*

* Theodore Schick and Lewis Vaughn (2010). *How to Think about Weird Things*, 8th edn.

3.30 السبب الكافي (Sufficient reason)

كل من يدرس الفلسفة وقتًا طويلًا بما يكفي معرض لأن يقابل شخصًا يجد مُجمل فكرة الفلسفة محيرة. وغالبًا ما يكون سبب هذه الحيرة غرام الفلسفة بتفسير كل شيء. وأحيانًا يبدو أن الفلاسفة أشبه ما يكونون بالأطفال الذين لا يستطيعون الكف عن التساؤل، «لماذا؟ لماذا؟ لماذا؟». ومن المرجح أن يقول المستاؤون من غير الفلاسفة شيئًا من قبيل: «ليس كل شيء قابلًا للتفسير»، وأن تفاجئهم حقيقة أنك فشلت في إدراك هذه الحقيقة الأساسية حول الكون.

من المهم أن ترى الحقيقة في هذا الشعور، ولكن من المهم أيضًا أن ترى الكيفية المناسبة لفهم الأسلوب الذي يستوعب به السعي الفلسفي نحو التفسيرات هذه الحقيقة. ويمكن القيام بهذا عبر اعتبار مبدأ غاية في البساطة وضعه ليبنتز -**مبدأ السبب الكافي**. «لن تجد حقيقة صادقة أو موجودة، أو أي قضية صادقة، بلا سبب كاف لوجودها، وإن عجزنا في معظم الأحوال عن العثور على هذه الأسباب» (Monadology, 32). أو حسب شوبنهور: *"Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit"* «لا شيء دون سبب يفسر لماذا وُجِد عوضًا عن أن يكون عدمًا».

يأسر هذا المبدأ بشكل مختصر الموقف الفلسفي إزاء التفسير، كما يشير إلى سؤال أساسي قد يخطر ببالنا أحيانًا حَفَّز قدرًا هائلًا من الفلسفة. لماذا، في النهاية، ثمة شيء بدلًا من أن يكون هناك لاشيء؟

أحيانًا حقيقة وجود أي شيء أصلًا تبدو هي نفسها مذهلة، ويبدو كما أنه محتم أن يكون هناك سبب لها. فضلًا عن ذلك، يتضمن المبدأ، حين يُفهم كما يجب، ردًّا على الناقد الذي يعتقد أن الفلاسفة يحاولون تفسير أكثر مما يجب.

من المفيد أن نركز على العبارة الأخيرة في صياغة ليبنتز: «وإن عجزنا في معظم الأحوال عن العثور على هذه الأسباب». إن ليبنتز يقبل أننا غالبًا ما نجهل ما تكونه الأسباب. لكن هذا يختلف عن قول إنه ليست هناك أسباب. ومثل هذا، لم تكن لدى البشر، ألف عام قبل نظرية آلبرت أينشتاين في النسبية العامة، أي فكرة، حتى خاطئة، عن السبب الذي يجعل الجاذبية تجذب الأشياء إلى الأرض. غير أن العلماء والفلاسفة الذين سبقوه ظلوا يعتقدون، بشكل صحيح، أن هناك سببًا طبيعيًا ما يفسر ما تقوم به الجاذبية. تستطيع أن تقبل وجود أسباب لكون العالم على ما هو عليه وأن تقبل في الوقت نفسه أنه ليست لديك أي فكرة عما تكونه هذه الأسباب.

رباعية شوبنهور

حدد الفيلسوف الألماني آرثر شوبنهور (1788-1860) أربع مقولات للسبب الكافي في هذا العالم. لاحظ كيف أنه يمكن أن تكون لدينا، بالنسبة لمواضيع مختلفة، فكرة جيدة عن الأسباب الكافية لمقولات دون غيرها.

1. سبب كافٍ للصيرورة.
2. سبب كافٍ للمعرفة.
3. سبب كافٍ للوجود.
4. سبب كافٍ للفعل.

الأسباب الطبيعية والأسباب العقلية

بصرف النظر عما إذا كانت قائمة شوبنهور حصرية، فإن المبدأ العام يقر باختصار أنه محتم أن يكون هناك سبب لكل شيء. لكن هذا قد يختلف عن قول بأنه محتم أن تكون هناك دائمًا سبب طبيعي ما (وهذا خطأ يتَّهم شوبنهور اسبينوزا بارتكابه). وهناك بالفعل نقاش طويل حول نوع الأسباب التي لا يمكن تحليلها في النهاية عبر أسباب طبيعية (علل). غير أننا، تحقيقًا لمقاصدنا، لا نحتاج إلا إلى ملاحظة أن مبدأ السبب الكافي هو نفسه لا يفترض أن كل التفسيرات تفسيرات عِلّية. إن من شأن هذا أن يجعل المبدأ أقوى، لأنه يترك براحًا لنوع من التفسير يمكن أن يعتبر سببًا كافيًا دون أن يُلزِم نفسه بأي رؤية بعينها بخصوص التفسيرات النهائية.

شكوك هيوم

يجدر أن نشير إلى أنه ليس كل الفلاسفة يتفقون مع مبدأ السبب الكافي. وغالبًا ما يعتبر المبدأ ملمحًا مركزيًا في العقلانية، ولكن حين تفكر فيه، تبدو الفكرة نفسها افتراضًا لافتًا تمامًا. ولكن كيف يتسنى لك أن تثبت ما إذا كان صادقًا أو كاذبًا؟ أليس الأمر مسألة إيمان أو تأمل ميتافيزيقي؟ في هجومه على مذهب التسبيب الطبيعي الذي طوره أنصار للعقلانية من أمثال صموئيل كلارك (1675-1729) وديكارت (الذي اعتقد أن العلل

أسباب «أيْ أن الأسباب الطبيعية أسباب عقلية»)، اعتبر هيوم المبدأ غير مؤسس عقلانيًا. في كتابه الشهير **رسالة في الطبيعة البشرية** (*A Treatise of Human Nature*)، يقول هيوم: «يستبين أن فصل ... فكرة السبب الطبيعي عن فكرة بداية الوجود ممكن ... ولهذا فإن الفصل الفعلي بين هذه الأشياء ممكن حتى الآن، ولا يستلزم تناقضًا أو حكمًا منافيًا للعقل؛ ولهذا فإنه غير قابل للدحض عبر أي حجاج مؤسس على مجرد أفكار؛ ويستحيل من ثمّ إثبات ضرورة السبب الطبيعي» (*A Treatise of Human Nature*, 1.3.3). بتعبير آخر، لا تستطيع أن تثبت أن هناك سببًا عقليًا لقيام ارتباطات، بشكل عام أو خاص، بين العلل والمعلولات. إن حجة هيوم تُغيّر بشكل جذري طريقتنا في التفكير في العلم بأن تشكك في قدرتنا على طرح مبررات للطريقة التي تعمل بها الطبيعة. وقد وافقه الكثير من الفلاسفة الذين أتوا من بعده على هذا.

ومهما يكن من أمر، يُعين اعتبار مبدأ السبب الكافي في سياقه المناسب على التخلص من وهم أن الفلاسفة لا يستطيعون قبول عدم التيقن أو أنهم دوغمائيون بخصوص أنواع التفسيرات اللازمة. والفلاسفة يدركون تمامًا الصعوبات التي تواجه المبدأ. ولهذا، إذا كانت له أي قيمة، فإنه مفيد في تحفيز التقصّي. وحين يبحث الناس عن أسباب ويعثرون عليها، فإن فهمهم للعالم سوف يتحسن وسوف يصبحون في وضع أفضل لتداوله. لا أحد فهم أي شيء بطريقة أفضل بأن افترض أنه ليس هناك سبب لكونه على ما هو عليه. حتى المرتابون فلسفيًا يؤكدون أهمية الانفتاح، والبحث، والتقصي. ولعل هذه الإجابة، على الرغم من ضعفها في بعض الجوانب، تقطع شوطًا في تصحيح خرافة أن الأسباب العقلية التي يخلص إليها الفلاسفة قاطعة دائمًا.

انظر أيضًا:

1.3 الاستقراء

1.4 الصحة والسلامة

2.2 المنهج الفرضي-الاستنباطي

4.1 قبلي/بعدي

4.10 استلزام/اقتضاء

قراءات

Gottfried Wilhelm von Leibniz. *Monadology.*

* David Hume (1739–40). *A Treatise of Human Nature*, Bk 1, Pt 3, § 3.

Arthur Schopenhauer (1813, 1847). *The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason.*

3.31 القابلية للاختبار (Testability)

من ضمن المؤشرات السائدة على أشد مخاوف المرء ما يقول عنه إنه من أشد المعارضين له. وإذا كان هذا يصدق على الفلسفة، فيمكن الجدال بأن موضع أشد مخاوف الفلسفة في العصر الحديث هو السفسطة؛ الهراء الذي يبدو في إزار فكر متطور. ومنذ أن جادل بركلي بأنه يجب علينا التخلي عن المفاهيم الفلسفية الخاصة بالجوهر المادي ليس لأنها باطلة بل لأنه حرفيًا **خالية من الدلالة**، انخرط الفلاسفة في عملية تطهير تخصصهم من كل ما يُقال من هراء.

وقد تتوج هذا الخوف من تلوث الفلسفة بهراء لا دلالة له يعوق التأمل الُجدي في العقود المبكرة من القرن العشرين. فقد حاولَ أنصارُ الوضعية المنطقية وأخلافهم ممن أصبحوا يعرفون بأنصار الفلسفة التحليلية تخليص الخطاب الفلسفي من الهراء عبر وضع قواعد بسيطة تمكّننا من تمييز السمين المتساوق من الغث الخاوي.

ومن بين مثل هذه القواعد «مبدأ التحقُّق من الدلالة»، الذي طوّره بشكل جيد آلفرد جولز أير (1910-1989). ولهذا المبدأ صيغ متنوعة، وإن أمكن على وجه التقريب صياغته على النحو التالي: «**وحدها القضايا التي يمكن التحقق منها عبر الإحالة على الإحساسات تحمل دلالة**».

سائر القضايا ليست مجرد قضايا كاذبة بل تخلو حرفيًا من الدلالة. ومثل هذا أن فكرة وجود فيل وردي لامرئي في هذه الحجرة لا تحمل دلالة، لأنه ليس هناك من سبيل، حتى من حيث المبدأ، للتحقق من هذا

الزعم بالخبرة الحسية، فالشيء اللامرئي لا يمكن، بالتعريف، مسُّه ولا يقبل الاختبار. وفق هذه الرؤية، جزء كبير من الميتافيزيقا، واللاهوت، وعلم الأخلاق لا يحمل دلالة ويجب نبذه من الفلسفة.

غير أن التحققية بوصفها **مبدأً في الدلالة** تعاني من خلل، لأنه ليس في الوسع العثور على صياغة لا تهدر ما حقه البقاء ولا تبقي على ما حقه الهدر (انظر 1.10). وأسوأ من هذا، بحسبان أن التعريف نفسه لا يقبل التحقق عبر الخبرة الحسية، يبدو أنه خلو من المعنى وقف على معياره هو نفسه (3.25). لكن هذه ليست مجرد إشكالية في علم الدلالة، بل أثّرت أيضًا في فلسفة العلم.

القابلية للاختبار في العلم

حـاول فلاسفة العلم التفصيل في خصائص التفسيرات الجيدة، خصوصًا فيما يتعلق بالنظريات العلمية. والقابلية للاختبار من ضمن أهم هذه الخصائص. ومثل هذا أن الفرضية أن كل فعل يقوم به أي شخص إنما يقوم به لأسباب أنانية غير قابلة للاختبار (لأنه يتسق مع كل النتائج التجريبية الممكنة، أي كل تصرف ممكن)، ولا يصح من ثمّ أن تشكل جزءًا من نظرية علمية مَكِينة (بل أجدر أن تكون نوعًا من الأيديولوجيا). ورافضًا الفرضيات التأملية غير القابلة للاختبار، يقر إسحق نيوتن في «ملاحظة هامشية» (General Scholium) ألحقها بالطبعة الثانية (1713) من كتابه **المبادئ** (*Principia*) "hypotheses non fingo" «أنا لا أختلق الفرضيات». أو كما كان لإمري لاكاتوش أن يقول: «القابلية للاختبار خاصية للتفسيرات الجيدة والنظريات العلمية الجيدة».

ولكن إذا كان هذا كهذا، فإن مبدأ التحقق يبدو أسلوبًا رديئًا في تصور القابلية للاختبار، خصوصًا لأنه يستحيل التحقق بشكل كلي من القوانين العلمية للطبيعة. ذلك أن هذه القوانين (قانون نيوتن في التربيع العكسي للجاذبية مثلًا) تُصدر مزاعم كلية – أي مزاعم حول **كل** الحالات العينيّة لظواهر بعينها في الكون بأسره، ماضيه، وحاضره، ومستقبله. وليس في وسع أحد أن يتحقق بشكل تام من مثل هذه المزاعم.

القابلية للدحض منقذًا؟

لمعالجة الموقف، حلّ بديلًا عن التحقق **الدحض**، أطروحة كارل بوبر أن حقيقة أن التعميم العلمي قابل للدحض هو ما يجعله (حسب صياغات بوبر المبكرة) فرضية علمية جيدة. ويمكن إعادة صياغة هذه الأطروحة بقول إن العلم يتقدم عبر طرح تخمينات (فرضيات) تُختبر وقد تُدحض؛ وإذا دُحضت يستعاض عنها بالمزيد من التخمينات إلى حين العثور على تخمينات لا تدحضها الاختبارات.

قد لا تكون المزاعم الكلية، من قبيل القوانين العلمية، قابلة للتحقق بشكل تام؛ ولكن يمكن دحضها بشكل تام. لكي تدحض الزعم بأن «كل المُذنبّات تدور في أفلاك إهليلجيه»، لا تحتاج إلا لمُذنّب مفرد لا يدور في فلك إهليلجي. وفي العلم، تستمر عملية التخمين والدحض، ربما إلى ما لا نهاية. غير أن هناك ثمنًا منطقيًا للتأويل الدحضي للاختبار. المشكلة هي أن الدحض لا يتعامل مع المزاعم الجزئية منطقيًا، مثل «بعض البجع أرجواني اللون». حتى فحص مليون بجعة وعدم العثور على بجعة أرجوانية لا يدحض الجملة، لأنه يظل بالإمكان أن تكون هناك بجعة أرجوانية في مكان ما.

العلاقة بين المبدأين

ليس التحقق والدحض وجهان لعملة واحدة. ذلك أن أنصار التحققيقة يرغبون في أن ينطبق مبدأهم على كل فلسفة، بل كل خطاب، في حين اعتبر بوبر الدحض منهجًا خاصًا بالعلم الإمبيريقي. غير أن هذين المبدأين يشتركان في فكرة أنه يلزم أن تكون القضية **قابلة للاختبار بطريقة ما** كي تكون جزءًا من نظرية جيدة. والخلافي هو ما إذا كان لزامًا على هذا الاختبار أن يتحقق من القضية أو يدحضها – أو ربما الاثنين معًا. وعلى أي حال فإن المطلب الأساسي يظل هو المطلب العام القائل بوجوب أن تكون النظريات الجيدة قابلة للاختبار.

القابلية للاختبار والكُلّانية

بَيّن قَدْرٌ كبير من الفلسفة الأكثر حداثة – التي تشمل أعمال شخصيات

من قبيل فتغنشتاين، وكواين، وكون - أن الاختبار لا يحمل معنى في الجزء الأكبر إلا ضمن جسم من المفاهيم، والاعتقادات، والممارسات سبق قبوله. من هذا المنظور، لا تحسم عملية الاختبار كل شيء ولعلها لن تحل القضايا الحاسمة التي قد تثار بين الناس.

على ذلك، ظلت الفكرة العامة أن القابلية للاختبار مهمة، على الأقل في صورة ضمنية، قائمة وإن تعرض نطاقها للاشتباه. ومثل هذا أنه في حين تظل القابلية للاختبار أمرًا أساسيًا بالنسبة للفرضيات العلمية، تبدو فكرة أن الأخلاق قابلة (أو يجب أن تكون قابلة) للاختبار أقل وضوحًا. وكما يجادل أنصار الكُلّانية، قد لا يتسنى للقابلية للاختبار إنهاء الخلافات وهي لا تضمن الاتفاق. غير أن التحدي الذي يضعه أنصار التحققية تحد ثمين. إنه يتحدّانا أن نسأل: «إذا لم تكن تقول شيئًا يمكن اختباره بالخبرة، فما الذي تقول، وكيف يحمل دلالة، وهل يشكل حقيقةً جزءًا مبررا من نظرية أقوى؟». هناك العديد من الأجوبة المناسبة عن هذه الأسئلة، ولكن الفشل في العثور عليها في أي حالة عينيّة أجدر أن يجعلنا نعتبر ما إذا كانت أعمق مخاوفنا الفلسفية قد تلاشت، وما إذا كنا نخوض في النهاية في حديث سفسطائي.

انظر أيضًا:

1.3 الاستقراء

2.1 الاستدلال التفسيري

2.2 المنهج الفرضي-الاستنباطي

5.4 مذراة هيوم

قراءات

* A.J. Ayer (1936). *Language, Truth and Logic*

Karl Popper (1963). *Conjectures and Refutations*

Imre Lakatos (1978). *The Methodology of Scientific Research Programs*, vol. 1

4. أدوات التمييز المفهومي

4.1 قبلي/بعدي
4.2 مطلق/نسبي
4.3 تحليلي/تركيبي
4.4 اعتقاد/معرفة
4.5 مقولي/مقامي
4.6 علّة/مبرر
4.7 شَرطي/تشارطي
4.8 دي ري/دي دكتو
4.9 قابل للفسخ/غير-قابل للفسخ
4.10 استلزام/اقتضاء
4.11 نزعة البقاء الكلي/نزعة البقاء الجزئي
4.12 ماهية/عرض
4.13 الداخلانية/الخارجانية
4.14 معرفة مباشرة/معرفة بالوصف
4.15 ذهن/جسم
4.16 ضروري/عارض
4.17 ضروري/كاف
4.18 عدم/وجود
4.19 موضوعي/ذاتي
4.20 واقعي/غير-واقعي
4.21 معنى/إحالة
4.22 مقوّم/حزمة
4.23 سنتاكس/سيمانتكس
4.24 كلي/عيني
4.25 مفاهيم سميكة/مفاهيم رفيعة
4.26 أنماط/عينيّات

4.1 قبلي/بعدي (A priori/a posteriori)

حين درستُ الهندسة في المدرسة، أتذكَّر مرحلةً حيَّرني فيها الزعم بأن مجموع الزوايا الداخلية للمثلث يساوي دائمًا 180°. ما أزعجني لفترة هو أنني لم أستطع أن أعرف كيف يمكن للمرء أن يكون متيقنًا تمامًا من هذا. أليس بالإمكان أن يعثر المرء يومًا ما على مثلث، ويقيس زواياه الداخلية، ويكتشف أنها لا تساوي سوى 179°، أو تساوي 182°؟

ما لم أدركه هو أن الزعم بأن مجموع الزوايا الداخلية للمثلث يساوي دائمًا 180° زعم **قبلي** (*a priori*). وهذا يعني، حسب الكثير من الفلاسفة، أنه يمكن معرفة أنه صادق بشكل مستقل (بشكل سابق منطقيًا) عن الخبرات العينيَّة. وكنت أحسب أن الهندسة فرع من المعرفة **البعدية** (*a posteriori*)، حيث لا نعرف أن شيئًا ما صادقًا أو كاذبًا إلا بالإحالة على خبرات ماضية متعلقة.

المعرفة القبلية و«دائمًا-بالفعل»

ولكن لماذا اعتبرت المزاعم الهندسية التي تكون على هذه الشاكلة **قبليَّة**؟ السبب هو أن مواضيع الهندسة – المثلثات، والمربعات، وما إلى ذلك – ليست بمعنى ما أشياء في «العالم الواقعي». المثلث المادي في العالم لا يكون إطلاقًا مثلثًا هندسيًا كاملًا، على الرغم من أنه قد يشبهه إلى حدّ يجعلنا نعتبره كذلك. فمن جهة، نحن نعيش في عالم ثلاثي الأبعاد، في حين أن الأشكال التي تكون من قبيل المثلثات والمربعات ثنائية الأبعاد. وحتى الشكل الهرمي ذو السطوح الأربعة (ثلاثي الأبعاد) يختلف عن نظيره في العالم المادي.

ويقال إن المثلثات والأشكال الهرمية ذات السطوح الأربعة مثالية، ولهذا السبب يمكن أن نعرف خصائصها **بشكل عام** دون أي إحالة على خبرات بِعينها بالعالم، كقياس مثلثات **بعينها** مثلًا. لا حاجة بنا لفحص مثلثات مادية، بل يكفينا أن نفكر في طبيعة أن يكون الشيء مثلّثًا، وباستخدام التعريفات المتعلقة نستطيع أن نستنبط خصائصه بالعقل وحده. على ذلك فإن المثلثات ليست منفصلة كليًا عن العالم الذي يتجاوز تفكيرنا، والهندسة تخبرنا بالفعل عنه.

ولكن كيف نستطيع صياغة مزاعم قبلية لا تتعلق فحسب بالأفكار نفسها (فكرة «بارلوغ» «كائن خرافي» التخييلية في أسطورة توكلين حول الأرض الوسطى مثلًا) بل تتعلّق أيضًا بالعالم الذي نسكن فيه (المثلثات مثلًا)؟ وكان كانط من أحد أهم فلاسفة القبلي، وهو يجادل أننا نستطيع أن نحصل على معرفة **قبلية** حول المثلثات وسائر عالمنا فقط بسبب قدرتنا على الخبرة **بوجه عام**. وهذا يعني أنه لنا أن نتحدث عن الخبرة بوجه عام أو حول العالم كما هو محتم أن يكون **دائمًا وأصلًا** بشكل كُلّي.

أن تقول إنه محتم على العالم يكون دائمًا-بالفعل على نحو بعينه هو أن تقول إننا نستطيع أن نعرف حقائق ليس فقط حول (1) ما سبق لنا اختباره، وليس فقط حول (2) ما سوف نقوم بالفعل باختباره، بل أيضًا حول (3) أي خبرة **يمكن** لنا اختبارها في أي مكان وزمان (7.7). ولهذا، حين أدخل حجرة لم يسبق لي أن دخلتها، قد لا أعرف ماذا سوف أجد فيها من أشياء مادية بعينها (هل ستكون فيها طاولة؟ وهل سوف تكون الجدران زرقاء أم بيضاء؟). غير أنني أعرف دائمًا-بالفعل أنه سوف يكون هناك مكان في الحجرة من النوع ثلاثي الأبعاد الذي أشغله الآن. وأعرف أن للحوادث في الحجرة أسبابًا، وأن قانون عدم التناقض يسري عليها، وأن هناك إمكانات وضرورات، وأن الزمن يمضي قُدمًا، وأن للمثلثات في هذه الحجرة ثلاثة أضلاع وزوايا داخلية مجموعها 180 درجة، وأننا إذا أضفنا شيئين إلى شيئين آخرين سوف نحصل على أربعة أشياء، وأن للأشياء المختلفة خصائص مختلفة، إلخ. فضلًا عن ذلك، بحسب فلاسفة يجادلون دفاعًا عن **القبلي**، فإني أعرف دائمًا-بالفعل أن هذه المزاعم (ومزاعم أخرى شبيهة بها) سوف تكون صادقة في **أي حجرة ممكنة** قد أدخلها.

الأصل في مقابل منهج الإثبات

يبدو التمييز واضحًا، ولكن المياه قد تتعكّر، أحيانًا بشكل لا مدعاة له، وأحيانًا بسبب بعض التأملات الإضافية الجادة.

يحدث التعكير غير الضروري حين نُسيء فهم ما نعنيه من «المعرفة المستقلة عن الخبرة». إذا أُغويت بقول إننا لا نعرف ما تكونه المثلثات إلا بسبب الخبرة، لأننا درسناها في المدرسة، فقد أسأت فهم معنى كون الهندسة **قبليّة**. في البداية قد تكون الوسيلة التي نعرف بها بخصوص فروع

معرفية كالهندسة، والرياضيات، والمنطق المحض (وكلها فروع من المعرفة **القبلية**) هي الخبرة. ولكن ما يجعل الشيء **قبليًا** لا يتمثل في الوسيلة التي عرفناه به أول مرة ولا في حقيقة أننا عرفنا بخصوصه في وقت ومكان محددين، بل في المناهج التي يمكن به إثبات أنه صادق أو كاذب، صحبة ما يوجد في الواقع ويجعل هذه المناهج فعَّالة.

قد نحتاج إلى خبرة لكي ندرك مفهوم المثلث، ولكنا ما إن نحصل عليه حتى نستغني عن الخبرة في تحديد خصائص المثلثات. ووفق هذا فإن الخبرة **القبلية** لا تتميز فحسب بنطاق مزاعمها (دائمًا وأصلًا بالنسبة إلى أي خبرة ممكنة)، بل أيضًا بمنهجها في الإثبات، وليس بكيفية اكتسابها، أو زمنه، أو مكانه. وبالإضافة إلى حقائق التعريف التحليلية، والمنطق، والرياضيات، بالنسبة للفلاسفة الذين يركنون إلى التقليد الكانطي (وتقاليد ذات تبصُّرات متعلقة)، تم إثبات أن بعضًا من الحقائق **القبلية** الأكثر أهمية قبليةً باستخدام **حجة ترانسندنتية** (5.10).

المعرفة التبعديَّة

حين ننتقل من الرياضيات والمنطق إلى الظواهر الطبيعية، كالأعاصير، يكون الكثير من معارفنا (وليس جميعها) بعدية. كثير من الحقائق المتعلقة بالعالم مجرد حقائق عارضة لا نستطيع معرفتها إلا بالخبرة. إننا لا نأمل في اكتشاف الكثير من الحقائق الواقعية حول الأعاصير عبر تحليل فكرة «إعصار»، بل يلزمنا أن نكتشف عبر الملاحظة ما تكونه طبيعة الأعاصير وأن نتعلم من هذا. اعتبر المزاعم التالية حول الأعاصير.

1. بالتعريف، كل الأعاصير عواصف برياح سرعتها تساوي أو تتجاوز 64 عقدة (74 كلم في الساعة).

2. لكل الأعاصير أسباب.

3. متوسط سرعة الأعاصير التي تم رصدها هو 125 كلم في الساعة.

الجملة 1 صادقة بالتعريف، ولهذا فإنها ليست **بعدية**. إنها حقيقة يمكن معرفتها حول الأعاصير دون حاجة إلى معاينة أي منها. الجملة 2 أكثر خلافية. بعض الفلاسفة (وبالتأكيد ليسوا جميعهم) يرون أنه يمكن

اعتبارها زعمًا مشتقًّا من حقيقة **قبلية** تقر أن لكل الظواهر الطبيعية أسبابًا (4.6). في المقابل، فإن الجملة 3 تشترط بشكل لا خلاف عليه ملاحظة وقياسًا إمبيريقيًّا لأعاصير بعينها؛ ولهذا إنها بكل توكيد زعم **بعدي**.

الأهمية التاريخية

ولكن ما نفع هذا التمييز؟ اختلف الفلاسفة عبر التاريخ حول قدر المعرفة **القبلية** وقدر المعرفة **البعدية**. وقد حفّزت هذه الخلافات بعض التنظير الإبستيمولوجي الغاية في الأهمية. ولهذا فإن التمييز يُستخدم على أقل تقدير في فهم بعض البدائل الإبستيمولوجية المتنوعة. فإذا جمعت بين هذا التمييز والتمييز بين الأحكام **التحليلية** والأحكام **التركيبية**، كما فعل كانط، قد تحصل على المزيد من الأفكار المفصلة حول المعرفة (انظر 4.3).

وقد ميّز العديد من الفلاسفة المحدثين المبكّرين - ديكارت، وليبنتز، وهيوم مثلًا - بين الحقائق **القبلية** والحقائق **البعدية** وفق سبل مختلفة. اعتبر مثلًا الجُمل الصادقة التالية والسبل المختلفة التي تصّور هؤلاء المفكرون وفقها (على وجه التقريب) هذه الجمل.

1. **«لكل حادث طبيعي سبب».**

أ. ديكارت: **قبلية** تحليلية.

ب. هيوم: **بعدية** تركيبية.

ت. كانط: **قبلية** تركيبية.

2. **«7 + 5 = 12».**

أ. ديكارت وهيوم: **قبلية** تحليلية.

ب. كانط: **قبلية** تركيبية.

3. **«باريس عاصمة فرنسا».**

أ. ليبنتز: **قبلية** تحليلية

ب. ديكارت، وهيوم، وكانط: **بعدية** تركيبية.

ويثور الجدال في الوقت الراهن حول صور جديدة، خصوصًا في الجدال

حول الطبيعانية، التي يمكن اعتبارها مشروعًا لمحاولة تأسيس نظريات في المفاهيم، والمناهج، والبيانات، مثل العلوم الطبيعية، محددة على وجه الضبط من قبل العالم الطبيعي الملاحظ. حقيقة أن الإمبيريقية الطبيعانية الجذرية يقاومها كثيرون يعتبرون أنفسهم عقلانيين إنما تُبيِّن أن السؤال حول موضع رسم الخط بين **القبلي** و**البعدي** يظل سؤالًا حيًّا وصعبًا.

نقد التمييز

المثير أن التمييز بين المعرفة **القبلية** والمعرفة **البعدية** تعرَّض هو نفسه للهجوم، والفحوى العامَّة للفلسفة الراهنة إما اعتبار كل المعرفة **بعدية** أو البحث عن سبيل ثالثة لفهم المعرفة. وتمامًا كما أن دبليو.ف.و. كواين هاجم التمييز بين التحليلي والتركيبي، فإنه جادل أيضًا بأنه ليس هناك شيء اسمه المعرفة **القبلية**، على الأقل كنوع لاتاريخي، بأن جادل بأن مزاعم المعرفة قابلة من حيث المبدأ للتنقيح في ضوء الخبرة (انظر 4.3). هل هناك أي شيء محتم أن يبقى صادقًا دائمًا وأصلًا عند كل شخص؟ هل نستطيع بدلًا من ذلك التفكير في شيء شبيه بـ **القبلي** مُنسَّب أو مقيد بالثقافات، أو الفترات التاريخية، أو الأنواع، أو اللغات، أو الخِططات المفهومية؟

انظر أيضًا:

4.3 تحليلي/تركيبي

4.14 ضروري/عارض

5.5 مذراة هيوم

7.7 الإمكان والاستحالة

قراءات

Immanuel Kant (1781). *Critique of Pure Reason*

W.V.O. Quine (1980). Two dogmas of empiricism. In:

From a Logical Point of View

Michael J. Shaffer and Michael L. Veber (eds) (2011). *What Place for the A Priori?*

Albert Casullo (ed.). (2011). *Essays on A Priori Knowledge and Justification*

* Albert Casullo and Joshua C. Thurow (eds) (2013). *The A Priori in Philosophy*

4.2 مطلق/نسبي (Absolute/relative)

في عام 1966، نشر عالم الفيزياء آلن سوكال مقالةً بعنوان «تجاوز الحدود: نحو تأويل الجاذبية الكمومية» (Transgressing the boundaries: towards a hermeneutics of quantum gravity) في مجلة **النص الاجتماعي** (*Social Text*). غير أن المقالة كانت ساخرة، تتألف من نصّ من الهراء والخلط المتعمدين صُمِّمت لتبيان كيف أن النسبية المائعة انتشرت في العلوم الإنسانية والاجتماعية الأمريكية، وكيف أساء استخدام الأفكار العلمية أناس لم يفهموها. وقد ضلل سوكال محرري المجلة بتوليفة تجمع بين العلم والفلسفة النسبية.

وكانت غايتا سخرية سوكال مرتبطتين، لأن العلم هو المسؤول إلى حد كبير عن بروز التمييز بين المطلق والنسبي في الحياة الفكرية. ومعزَّزًا بفلسفة مثالية، كانت أعمال أينشتاين في الزمان والمكان، والخلافات التي نشبت حول معنى اكتشافات بعينها في ميكانيكا الكم، هي التي هددت أكثر من غيرها بتصور علمي مطلق في العالم.

رؤيتان في الزمان

مؤدى رؤية الفهم المشترك حول الزمان هي أنه مطلق. وهذا يعني أن هناك معيارًا، ساعة متخيلة، تخبرنا عن الوقت في أرجاء الكون. حين تكون السادسة صباحًا في نيويورك فإنها الثانية عشرة ظهرًا حسب توقيت

غرينتش، وهي أيضًا الثانية عشرة حسب هذا التوقيت في كل مكان آخر في الكون. إذا صَفَّقت بيديك في الساعة الثانية عشرة ظهرًا حسب توقيت غرينيتش، يمكن لشخص آخر في نجم ألفا سنتوري أن يصفّق بيديه في الثانية عشرة ظهرًا حسب هذا التوقيت؛ وسوف تكون التصفيقتان «متزامنتين» بمعنى أنهما حدثا في «الوقت نفسه» كونيًا، بالنسب لكل شخص وفي كل مكان. وكان هذا هو موقف إسحق نيوتن.

وفي نظريته في «النسبية الخاصة» (1905)، زعم آلبرت أينشتاين (1879-1955) أن رؤية الفهم المشترك هذه خاطئة (وقد أصبحت رؤيته مقبولة الآن في أوساط علماء الفيزياء)، لأن الزمان نسبي وليس مطلقًا – بمعنى أنه ليست هناك ساعة واحدة يمكن استخدامها لتحديد وقت كل حوادث العالم. وما يكونه الوقت يتوقف على سرعة المرء بالنسبة إلى سرعة الضوء وأي إطار مرجعي (أو منظور). ولكي تجيب عن السؤال «متى؟» تحتاج أيضًا لمعرفة «قدر السرعة». وعلى الرغم من غرابة هذا الأمر، فإنه يمكن لحدثين في طرفي المجرة أن يكونا متزامنين وفق إطار مرجعي ما ولا يكونان متزامنين وفق إطار آخر – وليس في وسعنا تفضيل منظور على آخر، فكلاهما صحيح – بالنسبة لمنظوره الخاص.

وعلى الرغم من أنه سبق لغاليليو وليبنتز، ناهيك بالمرتابين والمثاليين، أن أثارا مسألة ما إذا كان هناك إطار مرجعي مطلق، لم يكن هناك برادايم للتمييز بين المطلق والنسبي غير أعمال أينشتاين في المكان والزمان، التي توضح كيف أن المطلق يتطلب معيارًا مُفردًا ينطبق بشكل صحيح على كل الأمكنة وكل الأزمنة، في حين أن النسبي يستلزم معيارًا يتوقف على القياس. وسائر الاستخدامات المناسبة للتمييز بين المطلق والنسبي تتأسّى بهذا النمط.

تطبيق: علم الأخلاق والعلوم الاجتماعية

في علم الأخلاق، على سبيل المثل، من ضمن المفاهيم المطلقة أن معايير الصواب والخطأ تسري بشكل صحيح على كل الناس في كل الأزمنة – ربما، مثلًا، لأنها محددة من قبل الله، أو العقل، أو مثبَتة من قبل الطبيعة. إذا كان قتل الأبرياء خطأً، فإنه خطأ سواء كنت من سكان نيويورك القرن العشرين، أو مزارعًا أزتكيًا، أو إمبراطورًا من أسرة هان. في المقابل، يرى

نصير النسبانيّة الأخلاقية أن ما هو صواب أو خطأ يتوقف على مكانك، وزمانك، وقد يتوقف حتى على من تكون. ومن بين أسبابهم للاعتقاد في هذا أنهم يعتبرون معايير الصواب والخطأ مرتهنة لمواقف اجتماعية محددة، أو خطّاطات مفهومية، أو حيوات فردية لا تسري خارجها معايير الصواب والخطأ، والخَيّر والشرير، والجميل والقبيح.

ويمكن أن يستخدم التمييز بين المطلق والنسبي في سياقات أخرى. ومثل هذا أن علماء الاقتصاد، والاجتماع، وفلاسفة السياسة مشغولون بفكرة الفقر. وقد يكون للفقر، كما هو حال المعايير الأخلاقية، معنى مطلقًا أو نسبيًا. ويُعرَّف الفقر المطلق بحيث يمكن استخدام معيار ما في برلين وكلكتا الراهنتين وفي روما وقدس القرن الأول في تحديد ما إذا كان المرء فقيرًا أو ليس فقيرًا. أما التصور النسبي للفقر فيسمح بإمكان أن يكون لدى شخص شقة وتليفزيون في باريس ويكون فقيرًا، على الرغم من أنه لن يكون كذلك لو أنه كان بممتلكاته هذه في ريف تشاد.

ثلاثة محاذير

حين نستخدم التمييز بين المطلق والنسبي، يجب علينا تذكُّر ثلاثة محاذير. وصف شيء بأنه نسبي لا يعني، كما توضح تلك الأمثلة، أنه لا وجود لمعايير للحكم عليه، ولا أن «كل شيء جائز»، بل يعني فحسب أنه ليست هناك معايير **كُليّة**. إننا لا نستطيع أن نفترض (وإن غالبًا ما جودل) أن التخلي عن معيار مطلق يتركنا دون معايير. ذلك أن النسبانية تعني أنه قد تكون هناك عدة معايير لا يُفضِّل أي منها على سائرها، لكنه يعد في أماكن بعينها وعند أناس بعينهم قابلًا للتطبيق، ربما بشكل محكم.

ثانيًا، ليس الأمر دائمًا خيارًا بين معيار مطلق وآخر نسبي. أحيانًا يتمثل الأمر في معرفة أي منها هو المستخدم. ومثل هذا، يمكننا أن نستخدم كلًّا من التصور النسبي والتصور المطلق للفقر تحقيقًا لمقاصد مختلفة. هنا الأمر المهم هو أن نعرف أي المعيارين نستخدم، وليس اختيار واحد منهما فحسب.

ثالثًا، من المفيد أن نتذكر أن نظرية أينشتاين في النسبية، مثل سرعة الضوء، ليست هي نفسها نسبية، وأنها تسري على كل الأُطر المرجعية. الحال أنه ليس كل شيء نسبي، والنظرية النسبية ليست نسبية. إن نظرية

أينشتاين لا تستلزم أن المنطق والرياضيات نسبيّان، وقد نجادل بأنه ليس هناك زعم نسبي يمكن أن يكون مطلقًا دون أن يدحض نفسه. ذلك أن الزعم بأن «كل شيء نسبي» سوف يسري على نفسه، وإذا كان الزعم بأن «كل شيء نسبي» صادقًا نسبيًا فحسب، فإن هذا يعني أنه يمكن على الأقل أن تكون بعض الحقائق غير نسبية.

الفحوى السياسية

يمكن اعتبار تعددية المعايير، دون أن يكون لأي منها أولوية مطلقة على سائرها، نوعًا من المساواة. ولهذا السبب غالبًا ما يجد دعاة المساواة الاجتماعية والسياسية النسبانية مغرية بوصفها نوعًا من التيارات المساواتية. أما المحافظون الأكثر ارتياحًا للهرميات الاجتماعية والسياسية فغالبًا ما يركنون إلى إطلاقيات تفضل مجموعة من المزاعم، والممارسات، والمعايير على غيرها. غير أنه يجب توخي الحذر بحيث لا تسمح لميولك السياسية في التشويش على حكمك في هذه المسألة، أو تفترض أن الإطلاقية محافِظةٌ دائمًا، وأن النسبانية هي المكان الطبيعي لليسار. ومثل هذا أن لينين لم يكن نسبانيًا، وفلسفة إدموند برك المحافظة لم تَخلُ من المضامين النسبانية.

انظر أيضًا:

4.16 ضروري/عارض

4.18 موضوعي/ذاتي

6.9 النقد النيتشوي للثقافة المسيحية-الأفلاطونية

قراءات

Isaac Newton (1687). *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*

Albert Einstein (1923). On the electrodynamics of moving

bodies. In: *The Principle of Relativity* (ed. A. Einstein, Hendrik A. Lorentz, H. Minkowski, and H. Weyl), 35–65

Alan Sokal and Jean Bricmont (1998). *Intellectual Impostures*

Peter Unger (2002). *Philosophical Relativity*

4.3 تحليلي/تركيبي (Analytic/synthetic)

مثل الكثير من المفاهيم الفلسفية، يبدو التمييز بين التحليلي والتركيبي أول وهلة واضحًا كما البلّور، لكنه لا يلبث حتى يصبح أقل وضوحًا بما يجعل المرء يتساءل عما إذا كان مجديًا في تحقيق أي مقصد.

وكان إمانويل كانط هو الذي طرح هذا التمييز. وحسب تعبيره، الحكم **التحليلي** حكم لا يضيف جديدًا لما هو متضمن في المفهوم. وغالبًا ما يُعرّف وفق العلاقة بين «الموضوع» (ما تكون الجملة حوله) و«المحمول» (ما يقال حول الشيء الذي تتمحور حوله الجملة). فعلى سبيل المثل، في الجملة «الثلج أبيض»، «الثلج» هو الموضوع و«أبيض» هو المحمول. وباستخدام هذه اللغة، قد نقول إن الحُكمَ التحليليَ جملةٌ دلالة المحمول فيها متضمّنة كليًا في الموضوع. ولهذا فإن الحكم يقتصر ببساطة على تفكيك أو تحليل الموضوع بحيث يُفضي إلى المحمول. ومثل هذا:

1. كل العُزّاب رجال غير متزوجين.
2. كل المثلثات أشكال ثلاثية الأضلاع.

في كل حالة، المحمول (رجال غير متزوجين، أو أشكال ثلاثية الأضلاع) «موجود» أصلًا في الموضوع (العُزّاب، أو المثلثات). وبتعبير كانط، لا يتجاوز الحكم ككل ما كان متضمنًا أصلًا في المفهوم الذي يشكل موضوع الحكم (العُزّاب، أو المثلثات).

ويمكن توضيح هذا النوع من التحليل في صورة حجة. ومثل هذا أنك إذا اعتقدت أن تشارلز أعزب ثم خلصت إلى أنه ليس متزوجًا، فإن اعتقادك هذا حكم **تحليلي**، لأنك بقول إنه ليس متزوجًا لم تقل شيئًا لم يكن متضمنًا أصلًا في فكرة أنه أعزب.

أما إذا اعتقدت أن شيئًا ما ماء، وحكمت بأنه يغلي في درجة 100 مئوية، فإن اعتقادك هذا حكم **تركيبي**، لأنه لا شيء في فكرة كون الشيء ماءً يمكن أن يخبرك عن درجة غليانه. تستطيع أن تستخدم كلمة ماء بسبل صحيحة دون أن تعرف درجة غليان الماء. والحكم بخصوص درجة غليان الماء يتجاوز ما هو متضمن في مفهوم الماء، في حين أن الحكم بأن العازب غير متزوج لم يتجاوز ما كان متضمنًا أصلًا في مفهوم العازب. باختصار، في الأحكام التركيبية يضيف المحمول شيئًا إلى الموضوع. ولهذا فإن الأحكام التالية تركيبية:

متوسط حياة الغُرَّاب الأسكتلنديين 70 عامًا.

الإسطبل مثلث الشكل في مزرعة خيول هوغو أبيض.

وخلافًا لهذا، ارتأى ليبنتز أن كل الأحكام الصادقة على الأشياء تحليلية. "المفهوم الكامل» لكل شيء، فيما يقول نصير العقلانية هذا، يتضمن كل خصائصه. قد يبدو هذا واضحًا بما يكفي. لكن الأمور لا تلبث حتى تتعقد.

علم نفس أم منطق؟

أولًا، قد يبدو أن تعريف كانط يرتهن لنفسية المفكر وليس لمنطق المفهوم أو دلالته. يتضح هذا من زعم كانط أن 7 + 5 = 12 حكم تركيبي. ذلك أن فكرة «12» تبدو متضمَّنة أصلًا في فكرة «7+5» ولكن، على المستوى النفسي، قد تكون لدى المرء فكرة «7+5» دون أن تكون لديه فكرة «12». ويستبين هذا خصوصًا في حالة مجموع أعداد كبيرة، حيث قد تكون لدى المرء فكرة «1789 + 7457» دون أن تكون لديه فكرة أن مجموع العددين هو 9246، على الرغم من أن المجموع يتضمن كل ما هو مطلوب منطقيًا لتحديد الإجابة.

يرتهن الكثير إذن للكيفية التي نحلل بها فكرة كانط أن الأحكام التركيبية تتجاوز المفهوم. نستطيع أن نفهم هذا ليس فقط منطقيًا أو نفسيًا، بل حتى دلاليًا – من منظور ما تعنيه الكلمات. أحيانًا يقال إن الجملة التحليلية جملة تصدق بفضل دلالات الألفاظ، بصرف النظر عما إذا كان المتحدث يَفهمها. ولهذا فإن «العازب رجل غير متزوج» تحليلية، ليس لأن المتحدث **يعرف** أصلًا أن «أعزب» تعني «رجل غير متزوج» (فقد لا يعرف هذا، ربما لأن «العربية» ليست لغته الأم)، ولكن لأن «أعزب» تعني موضوعيًا «رجل غير متزوج» (سواء عرف المتحدث هذا أم كان جاهلًا به).

والحال أن وجود هذه الاستخدامات المختلفة والدقيقة للتحليلي والتركيبي مدعاة للإرباك. ولهذا السبب ننصح بألا تركن إلى هذه التمييز إلا بعد التأكد من معناه.

هذه أمور مهمة، لأنها تحدد الفرق بين التمييز بين التحليلي والتركيبي وبين التمييز بين القبلي والبعدي. يتعلق التمييز بين القبلي والبعدي بما إذا كانت هناك حاجة إلى أي إحالة على الخبرة لشرعنة الحكم. أما التمييز بين التحليلي والتركيبي فمعنيٌّ بما إذا كان المفكر يضيف أي شيء إلى المفاهيم المصوغة في أحكامه، بحيث يوسّع بدلًا من أن يفصِّل في معرفته.

كواين والتضمُّن

تظل هناك صعوبة أخرى يثيرها التمييز بين التحليلي والتركيبي. في دراسة شهيرة عنوانها «**عقيدتان من عقائد الإمبيريقية**» (*Two dogmas if empiricism*) (1951)، يشير دبليو.ف.و. كواين إلى أنه يستحيل فيما يبدو أن نحدد بشكل مناسب المقصود على وجه الضبط من الكلمة المجازيّة «يتضمَّن»، التي نجدها في فكرة أنه في الحكم التحليلي المحمول «متضمَّن» في الموضوع. كيف «يتضمَّن» مفهومًا ما دلالة مفهوم آخر؟ يبدو أنه لا سبيل لتوضيح هذا الأمر بطريقة عامة وعلى نحو يحافظ على تحدد نطاق المفهوم بشكل واضح. من جهة أخرى، من المؤكد أنه يجب أن يكون هناك تمييز بين شرح دلالة المفهوم وربط معلومة جديدة به. (وهناك مشكلة مشابهة تواجه مفهوم «الاستلزام»).

لهذا، قد يبدو التمييز بين التحليلي والتركيبي بسيطا، لكنه يثير صعوبات ومسائل أساسية في الفلسفة (انظر 5.4).

انظر أيضًا:

4.1 قبلي/بعدي

4.10 استلزام/اقتضاء

4.17 ضروري/عارض

5.4 مذراة هيوم

قراءات

Immanuel Kant (1781). *Critique of Pure Reason.*

H.P. Grice and Peter F. Strawson (1956). In defence of a dogma. *Philosophical Review* 65: 141–158.

W.V.O. Quine (1980). Two dogmas of empiricism. In: *From a Logical Point of View.*

* Cory Juhl and Eric Loomis (2010). *Analyticity.*

4.4 اعتقاد/معرفة (Belief/knowledge)

في نهاية عام 2016، لم يكن من الغريب في بعض الأوساط أن تصادف من يقول على سبيل المثل: «لقد عرفت أن هيلبري كلنتون سوف تفوز في الانتخابات! لقد عرفت ذلك. فكيف حدث أن خسرت!» وما حدث بطبيعة الحال هو أن دونالد جي. ترمب فاز في الانتخابات الرئاسية، ولهذا يتضح أن الناس لم يكونوا يعرفون أن كلنتون سوف تفوز. في الحالات التي يستخدم فيها الناس كلمة «يَعْرِف» على هذا النحو، فإن ما يقولونه في الواقع هو أن لديهم اعتقادًا راسخًا، وأنهم يشعرون بأنهم متيقّنون أو واثقون بشكل عميق. والمبادلة بين «يعرف» و«يعتقد» في مثل هذه السياقات يمكن تفهمها على مستوى أكثر فلسفية لأن المفهومين تشابكا لفترة طويلة.

غير أنه من المهم أن نفهم منذ البداية أن هناك أنواعًا مختلفة من المعرفة وأنواعًا مختلفة من الاعتقاد. لكن الفروق هنا لا تُحدِث فَرقًا. قد **تَعْرِفُ** أنَّ جملةً ما صادقة؛ وقد **تعرف** شخصًا ما؛ وقد **تعرف كيف** تؤدي عملًا ما؛ أو **كيف** يُستشعر شيء ما (انظر 4.5). وعلى نحو مماثل، قد **تعتقد** أنَّ جملةً ما صادقة، أو، باختصار، **تعتقد** «تصدّق» **ما يقوله شخص ما**. وقد تعتقد «تؤمن» في الله أو في شخص تثق فيه «أعتقد فيها؛ إنها لن تفشي سري»، أو في شيء لديك فيه ثقة «أعتقد في هذا الفريق؛ سوف يحققون الفوز». وقد تعتقد في شيء دون أن تعرفه، وإن بدا غريبًا في العادة أن تقول إنك تعرف شيئًا لا تعتقد فيه. قد يستبين أن

الاعتقاد كاذب، ولكن هذا لا يسري على المعرفة. وكان الفلاسفة من أمثال شيشرون والمرتاب الأكاديمي كليتوماخوس القرطاجني (187-110 ق.م.) قد تساءلوا عما إذا كان بمقدور المرء أن يعتقد في زعم ويُعلّق في الوقت نفسه الحكم في مسألة ما إذا كان هذا الزعم صادقًا بالفعل. هل يكفي اعتبار الزعم صادقًا ظاهريًا للاعتقاد فيه؟ تستطيع أن ترى أن حفرة الأرنب هذه جد عميقة «أن المسألة شائكة».

نسل ثياتيتوس (201d-210a)

يتجذّر قدر كبير من الصعوبة -مثل الكثير من المسائل الفلسفية- في أعمال أفلاطون. في محاورته **ثياتيتوس** (201e-210a) (*Theatetus*)، تقترح شخصية سقراط تعريفًا للمعرفة يشمل ثلاثة عناصر: اعتقاد صادق مُبرّر. ويبدو أن هذا تعريف لم يصادق عليه أفلاطون في النهاية، لكنه ظل مغريًا بقدر لا بأس به. بالتعريف، المعرفة فئة جزئية من **الاعتقاد**. المعرفة اعتقادات صادقة -اعتقادات تَعتبِر أمرًا ما صحيحًا. لكن الصدق لا يكفي. فلكي يشكّل الاعتقاد معرفة يلزم أن يكون **مبرّرًا** بشكل مناسب. وعادة ما يريد الفلاسفة من هذا أن لدى العارف أسبابًا وجيهة، أو شواهد قوية، أو حججًا سليمة أو مقنعة تثبت أن المحتوى القضوي للاعتقاد صادق.

وقد تعرض هذا التعريف للهجوم، خصوصًا في الآونة الأخيرة، على يد علماء إبستيمولوجيا من أمثال إدموند غيتير، الذي وصف بأسلوب مقنع العديد من الأمثلة المخالفة (توصف بـ **إشكاليات غيتير**)، حيث لا يشكل اعتقاد صادق مبرّر «معرفة». وبالتأسّي بغيتير، جادل من يوصفون بأنهم أنصار **الخارجانية** (4.14) بأن تعريف المعرفة يتطلب ما هو أهم من الاعتقادات أو الخبرات الذاتية، يتمثل في ظروف خارجية مستقلة عن اعتقادات العارف (توصف أحيانًا بأنها **فضائل إبستيمية**)- ومثل هذا أن العمليات الجديرة بالثقة (كجهاز العارف العصبي) تنتج حكمًا بأن شيئًا ما معروف. وهناك من جادل بوجوب أن تكون المعرفة آمنة بمعنى أنه ما كان لها أن تنتج **مصادفة**، وأن يكون ارتكاب الأخطاء صعبًا. وهناك أيضًا من جادل بوجوب استبعاد **البدائل المتعلقة** أو النتائج **الفصلية**، ومن جادل بوجوب ألا تترك النتائج الإضافية التي يمكن اشتقاقها من المعروف مُعلّقة في شكل أسئلة مفتوحة - حيث يتوجب أن تكون هي الأخرى معروفة بما يحقق نوعًا من **الغلق** الإبستيمي. ولعل الأكثر ارتباطًا بمكانة الاعتقاد

مسألة ما إذا كان لزامًا على العارف – وهذا أمر نقصده بشكل جدي – أن يعرف أنه يعرف شيئًا ما. بتعبير آخر، هل يمكن أن نقول عن شخص ما إنه يعرف شيئًا دون أن يدرك أو على الأقل دون أن يكون بإمكانه أن يدرك أنه يعرفه؟

أخلاق الاعتقاد

المواضيع الأخلاقية هي الأخرى مخبأة هنا. ومن بين الأسباب التي جعلت الفلاسفة يحللون العلاقة بين الاعتقاد والمعرفة أن كثيرين منهم وجدوا أن لدينا مسؤولية أخلاقية في تبني الاعتقادات الصادقة دون غيرها. أليس الحصول على اعتقادات مؤمثلة في النهاية هو الغاية المحورية في الفلسفة والعلم. تذكَّر أنه على الرغم من أن هناك مسألة حقيقية بخصوص مدى طواعية الاعتقاد لتحكمنا، يبدو غالبًا أن ثمة شيئًا خاطئًا أخلاقيًا في الاعتقاد بشكل خاطئ.

ومن بين المبادئ البارزة في التمييز بين الاعتقادات مبدأ **الشاهدية** – فكرة أنه لا ينبغي على المرء أن يعتقد إلا فيما يعرف أنه صادق، أو على الأقل فيما لديه شواهد أو مبررات قوية عليه. وكان ديكارت قد صاغ نسخة من هذه الفكرة في "تأمُّله» الأول. ويبدو أن شرط الشواهد مبدأ معقول وواضح بما يكفي، غير أنه صارم ويحمل مضامين مذهلة لمن يعتقدون في وجود إله دون إثباتات أو شواهد قوية على وجوده. وعلى مستوى أشد عمومية، يشير آخرون إلى أنه يبدو من المسرف بعض الشيء أن نشترط وجود أدلة أو إثباتًا كافٍ للمعرفة قبل أن يحق لنا الاعتقاد في أن أُسَرَنا أو شركاءنا في الحياة يحبوننا أو قبل نأتمن أطباءنا على صحتنا. وحسب بعض النقاد، اشتراط المعرفة للاعتقاد إنما يهدد بانجرافنا إلى عزلة ارتيابية. من منحى آخر، يتطلب استبعاد المطالب الإبستيمية من مسألة ما يكون الاعتقاد مسؤولًا عنه وغير مسؤول عنه إنما يهدد بالسماح بأي اعتقاد أيًا كان. هذه إشكالية مغرية لكنها صعبة. ونحن نعرف أنك سوف تتفق معنا!

انظر أيضًا:

4.13 الخارجانية/الداخلانية

4.14 معرفة مباشرة/معرفة بالوصف

7.10 الارتيابية

قراءات

Edmund L. Gettier (1963). Is justified true belief knowledge? *Analysis* 23(6): 121–123

Frederick F. Schmitt (2006). *Knowledge and Belief* *

Alvin I. Goldman and Matthew McGrath (2014). *Epistemology: A Contemporary Introduction*

Miriam Schleifer McCormick (2015). *Believing Against the Evidence: Agency and the Ethics of Belief*

* Diego Machuca and Baron Reed (2018). *Skepticism: From Antiquity to the Present*

4.5 مقولي/مقامي (Categorical/modal)

أحيانًا يحتج نقاد الفلسفة في العالم الناطق بالإنجليزية بكونها مستعبدة أكثر مما يجب للمنطق، ومن بين مشكلات المنطق، فيما يرون، أنه لا يستوعب تعقيد العالم. وهم في هذا محقُّون ومخطئون.

إنهم محقون في أن التأويل **المقولي** الذي يقوم به المنطق العام يفشل في فهم الكثير من دقائق الفكر والكلام البشريين. ذلك أنه في المنطق العام يمكن لصدق أو كذب الجمل أن يُعبَّر عنه بطريقتين مقولتين بسيطتين – صادق وكاذب. ولكن اعتبر كل الأنواع المختلفة للقضايا الصادقة:

- **بعض القضايا صادقة في أوقات بعينها وليس في أوقات أخرى:** «الشمس ساطعة».
- **بعض القضايا صادقة يقينًا:** «ثمة شيء موجود».
- **بعض القضايا نعرف أنها صادقة:** «يمكن تقسيم ذرة اليورانيوم».
- **بعض القضايا يمكن أن تكون صادقة (وقد تكون أيضًا كاذبة):** «سوف يفوز الحزب المحافظ في الانتخابات القادمة».
- **بعض القضايا صادقة بالضرورة:** «1 + 1 = 2».
- **بعض القضايا يعتقد أنها صادقة (وقد تكون بالفعل غير صادقة):** «زوج جوكاستا ليس قاتل لويس» - حسب أوديب.

ولكن على الرغم من أن النقاد مُحِقُّون في أن المنطق الكلاسي لا يستوعب هذه التفصيلات في الصدق، فإنهم مخطئون في اعتبار الفلسفة ككل مفتقرة إليها. فأولًا، ليس صحيحًا أن الفلسفة تُمارس ضمن قيود المنطق الكلاسي. وثانيًا، حتى المناطقة يدركون هذه المسألة وقد طوروا أنساقًا فرعية متنوعة، منها ما يعرف بـ **المنطق المقامي** «أو منطق الجهة»، للتعامل معها. وأنساق المنطق المقامي هي محاولة لاستيعاب «مقاميّات» متنوعة، كتلك المذكورة أعلاه: وهي تشمل **مقامية زمانية** (إنها صادقة في الوقت كذا)، **ومقامية منطقية** (إنها صادقة بالضرورة)، **ومقامية إبستيمية** (يُعتقد أو يُقصد أن تكون صادقة). وتقابل مثل هذه القضايا المقامية القضايا المقولية البسيطة التي تتخذ الصورة «يصدق أن» أو «يكذب أن». والفلاسفة المعنيون بما تستلزمه الأنساق المنطقية المقامية بخصوص الواقع يسعون وراء ما يسمونه بـ **الميتافيزيقا المقامية**.

والمنطق المقامي نفسه حقل متطور إلى حد كبير من حقول الفلسفة. والدرس المهم بالنسبة للأغلبية الذين لا يدرسونه هو أن يتذكروا ببساطة أننا حين نقول «س صادقة»، فإننا عادة ما نستخدم صيغة مقولية، على الرغم من أن التعبير الأكثر تمامًا أو دقة عن القضية قد يتخذ صورة مَقامية. والتحدي هو أن تكون قادرًا على ملاحظة ما إذا كان يجب فهم القضية على أنها صادقة مقوليًا، أو مقاميًا، وإذا كانت صادقة مقاميًا، تحديد نوع المقامية الساري.

(لاحظ أن مصطلح «المنطق المقامي» يُستخدم أحيانًا في وصف أنساق

منطقية تدمج مفهومي «الإمكان» و«الضرورة»، دون سائر المفاهيم المذكورة أعلاه).

انظر أيضًا:

3.10 التناقض والتضاد

4.11 نزعة البقاء الكلي/نزعة البقاء الجزئي

4.16 ضروري/عارض

7.7 الإمكان والاستحالة

قراءات

Nicholas Rescher and A. Urquhart (1971). *Temporal Logic*

Richard Patterson (1995). *Aristotle's Modal Logic.*

* Rod Girle (2009). *Modal Logics and Philosophy*, 2nd edn.

Bob Hale and Aviv Hoffmann (2010). *Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology.*

4.6 علة/مبرر (Cause/reason)

تتساءل الشطرة الأخيرة من أغنية لوري أندرسون الجميلة بشكل يفطر القلب، «قوس قزح الجاذبية» (1984): «لماذا هذه الجبال؟ لماذا هذه السماء؟ وهذا الطريق الطويل وهذه الغرفة الخالية؟». في محاولتهم الإجابة عن مثل هذه الأسئلة، فضلًا عن أسئلة في العلوم الطبيعية، والعلوم الاجتماعية، والإنسانيات، وحتى الأبحاث الجنائية، يركن الناس بشكل متبادل لعلل ومبررات. غير أن التحديد الدقيق لما يربط بين العلل والمبررات كان منذ أمد بعيد موضع خلاف فلسفي.

المبررات والعلل في النظام الطبيعي

منذ زمن طويل، اعتبر الفلاسفة، خصوصًا ذوي الميول العقلانية، العالم الطبيعي معقولًا بمعنى ما. وهذا يعني بوجه عام أن هناك نوعًا من النظام المنطقي في الظواهر الطبيعية. وقد لاحظ الفيلسوف قبل-سقراطي هرقليطس أن هناك **لوغوسًا** كونيًا يشيع في كل الأشياء. ويجادل أنصار أفلاطون بأن العالم الظاهري ينسخ بطريقة ما نظامًا معقولًا من «المثل» الميتافيزيقية الإلهية. وقد وصف الرواقيون القدماء قانونًا طبيعيًا عقلانيًا شاملًا، يحكم كل شيء يحدث في العالم. أما الفلاسفة الوسيطون فقد اتفقوا على أنهم وجدوا في النظام الطبيعي شواهد على عقل الله الذي خلقه.

وقد تبنى وشذب العقلانيون المحدثون المبكرون، من أمثال ديكارت، واسبينوزا، وليبنتز، هذا الأسلوب في تصور الطبيعي، واعتبروه نظامًا معقولًا، لا يختلف فيه الرابط بين العلل والمعلولات عن الرابط بين المقدمات والنتائج في الحجج الاستنباطية. ووفق هذا فسر ج.دبليو ليبنتز في كتابه الصادر عام 1704 **مقالات جديدة في الفهم البشري** (*New Essays on Human Understanding*) الرؤية العقلانية على النحو التالي: «**العِلّة في مجال الأشياء تناظر السبب** في مجال الحقائق». وهذا عند العقلانيين ما يمكّن من فهم الطبيعة رياضيًا. وقد عبّر فيلسوف القرن التاسع عشر النسقي ج.دبليو.ف. هيغل في عمليه **فينومينولوجيا الروح** (*Phenomenology of Spitit*) **والإنسيكلوبيديا** (§95) (*Enzyklopaedie*) عن هذه الفكر بإيجار بقوله: «الواقعي هو المعقول، والمعقول هو الواقعي». ومن بين النتائج المهمة لتصور العالم الطبيعي في شكل نظام معقول أن يتسنّى فهمه من قبل الأذهان البشرية العاقلة. فلأن العالم الطبيعي معقول، نستطيع أن نعرفه عبر العلم والفلسفة. وقد جمع سكتوس إمبيريكوس في كتابه **مخطط البيرونية** (PH) (*Outlines of Pyrrhonism*) (1.17.180–186; PH 3.5.22–29) حججًا متنوعة تفسر لماذا نبدو على الأقل عاجزين عن استيعاب نظام منطقي ضمن العلل؛ فيما ذهب نيكولاس أوتريكورت (ح.1299-1369) أنه ليس هناك رابطًا، منطقيًا أو خلافه، يستبان بين العلل والمعلولات. وبعد قرون جادل الفيلسوف الإسكتلندي ديفيد هيوم بأننا لا نستطيع تبيّن العلاقة بين العلل والمعلولات إلا بوصفها منتظمة، ولكن الاقترانات التي تبدو عارضة (انظر 4.17) بين الحوادث

نجدها في الخبرة دون أي رابط منطقي بينها: «وليست لدينا أي فكرة أخرى عن العلة والمعلول، غير فكرة سلوك أشياء بعينها، كانت **دائمًا مقترنة** مع بعضها البعض، ووُجدت في الماضي متصلة دائمًا» (*A Treatise of Human Nature*, 1.3.6.15). وخلافًا للعقلانيين، يرى هيوم أنك لا تستطيع أن تستنبط من فكرة النار لماذا تجعلنا نشعر بالدفء؛ ولا تستطيع أن تستنبط من فكرة الماء أنها تغلي بشكل قياسي في درجة 100 مئوية. وحدها الخبرة هي التي تخبرنا بهذا. والحال أنه بالنسبة لهيوم، مبلغ ما يخبرنا به العقل هو أن «أي شيء قد يُنتِج أي شيء» (*Treatise*, 1.3.15.1)، وقد تقع الحوادث دون أي علل؛ بل إن الشيء قد يوجد دون علة توجده (*Treatise*, 1.3.3).

الأسباب الطبيعية، والأسباب العقلية، والفعل البشري

وكانت العلاقة بين الأسباب العقلية «المبررات» والأسباب الطبيعية «العلل» موضع تقصي فلاسفة اهتموا بفهم الفعل البشري. وقد جادل كانط بشكل مقنع بالنسبة لكثيرين باستخدام استراتيجية ترانسندنتية (انظر 5.10) في كتابه **نقد العقل الخالص** (*Critique of Practical Reason*) (1788) بأن الفعل الأخلاقي لا سبب طبيعيًا له، بمعنى أنه يجب أن يكون حُرًّا ومؤسَّسًا على الأسباب العقلية «المبررات» (تحديدًا ما يسميه كانط «الأمر المطلق»). السلوك ذو السبب الطبيعي محتم، وليس حرًّا. وتمامًا كما أن الصاعقة التي تقتل رجلًا لا يمكن أن تُفهم بشكل يحمل معنى منطقيًا على أنها لاأخلاقية، فإن السلوك البشري ذا السبب الطبيعي لا يكون أخلاقيًا. حرية الفعل البشري غير المسبَّب طبيعيًا شرط ضروري عند كانط لإمكان الفعل الأخلاقي نفسه.

وقد اعتُبرت الأسباب العقلية مختلفة عن الأسباب الطبيعية لأن أسلوب الحديث عنها -**صورة التفسير**- يبدو مختلفا عند كل منهما. لو سألك شخص ما عن سبب موت مارتن لوثر كنغ الابن، فإنك لم تفهم سؤاله لو أنك أجبت بأن قلبه توقف أو لأن النار أُطلقت عليه في عنقه. ولو سألك شخص ما عن سبب هيمنة مسألة خروج بريطانيا من الاتحاد الأوربي على انتخابات المملكة المتحدة عام 2016، لما كانت إجابتك مناسبة لو أنك عرضت تصوُّرًا لفيزياء آلية التصويت. ما يريده السائل من سؤاليه ليس تصوزا عِليًا للحوادث التي وقعت بل تصوزا في الأفكار، والبواعث، والاعتقاد، والنيات، والآمال،

والتخيلات، والأيديولوجيات التي دفعت الفاعلين المعنيين. وحسب بعض المفكرين، هذا النوع من الاختلاف بين تفسير السلوك البشري والحوادث الطبيعية هو معلمة التمييز بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية وربما حتى بين الكينونات المختلفة التي تدرسها هذه العلوم.

وعلى أي حال، نجح دونالد ديفدسون إلى حد كبير في وضع نهاية لهذا الخلاف في الفلسفة التحليلية، بدراسته الصادرة عام 1963 «الأفعال، والمبررات، والعلل» (Actions, reasons, and causes). وقد جادل ديفدسون بأنه يمكن فهم الأسباب العقلية التي تحفز الفعل على أنها نوع من الأسباب الطبيعية، وأن صورة التفسير أكثر اتساقًا مما سمح به أمثال كانط الذين يعقدون تمييزًا قاطعًا. وبالنسبة لكثيرين، هذا يعني أنه لا سبيل لرد الأسباب العقلية إلى أسباب طبيعية. غير أن خصوم العقلانيين يظلون يسألون عما إذا كان اتساق اللغة يستلزم اتساقًا في واقعية الفعل البشري على مستوى ميتافيزيقي؟ هل يمكن أن يظل، ويجب أن يظل، الفعل البشري النابع عن حجاج عقلي مختلفًا حقيقة عن الظواهر الطبيعية المادية المعلَّلة؟

انظر أيضًا:

2.9 الرّد

4.10 استلزام/اقتضاء

4.15 ذهن/جسم

4.20 واقعي/غير-واقعي

قراءات

David Hume (1739). *A Treatise of Human Nature* *

D. Davidson (1963). Actions, reasons, and causes. *Journal of Philosophy* 60(23): 685–700.

Giuseppina D'Oro and Constantine Sandis (eds) (2013). *Reasons and Causes*

4.7 شرطي/تشارطي

قال تشاس تشابلن لديرك دوركنغ إنه (أي تشاس) لو حصل على ترقية، لوقف في وسط مدينة أكسفورد وغني 'Nessun Dorma' «لا تدع أحدًا ينام» لابسًا رداء أرنب. وذات يوم، كان ديرك يمر عبر وسط المدينة، فسمع صوت تشاس المُحبَّب والمميز يغني تلك الأغنية قادمًا من رجل يرتدي زيَّ أرنب، وحين تأكد من أنه تشاس، ذهب إليه كي يهنئه على ترقيته.

«ترقية؟»، ردَّ تشاس، «لا بد أنك تمزح! لقد أُقِلتُ، وها أنا أغني في الشوارع لأحصل على لقمة عيشي». في الوسع تفهُّم خطأ ديرك، فهو مؤسس على الخلط بين استخدامين لكلمة «إذا» في اللغة السارية، وهما في الاصطلاح الفلسفي الاستخدام الشرطي والاستخدام التشارطي. الاستخدام الشرطي هو «إذا» البسيطة، والاستخدام التشارطي يعني «إذا وفقط إذا» «إذذا». الفرق حاسم. ولترى هذا اعتبر الفرق بين القضيتين التاليتين:

1. إذا حصلت على ترقية، سوف أغني لابسًا رداءَ أرنب.
2. سوف أغني لابسًا رداء أرنب إذا وفقط إذا (إذذا) حصلت على ترقية.

في كل حالة، نستطيع أن نقسم القضية إلى جزئين:

المُقدّم: الجزء التالي مباشرة لـ إذا أو إذذا «حصلت على ترقية».

التالي: الجزء الآخر.

إذا صدقت 2، ورأيت تشاس يغني مرتديًا زيَّ أرنب، تستطيع أن تستنتج أنه حصل على ترقية. ذلك أن التالي في الجملة الشَرطية لا يصدق إلا إذا صدق المُقدّم. ولأن ما لدينا هنا هو «إذا وفقط إذا» فإن التالي لا يصدق إلا إذا صدق المقدم. ولهذا، إذا عرفت أن التالي صادق، لزم أن يكون المقدَّم صادقًا أيضًا، لأن هذا هو الظرف الوحيد الذي يمكن فيه للتالي أن يصدق في القضية التشارطية.

غير أن هذه النتيجة لا تسري في حالة القضية الشَرطية العادية. لم يقل تشاس أنه لن يغني لابسًا رداء أرنب **إذا وفقط إذا** حصل على ترقية. ولهذا فإن إمكان أن يكون التالي صادقًا **لسبب آخر غير حصوله على الترقية** يظل قائمًا.

من الأمثلة الواضحة على هذا حين يقول أحدهم: «إذا كسبت اليانصيب سوف أُمضي إجازةً طويلة في الباهاما». إنه لا يعني أنه سوف يمضي إجازة طويلة في الباهاما **فقط إذا** كسب اليانصيب. فعلى سبيل المثل، إذا ورث ثروة هائلة، أو حصل على مبلغ كبير بطريقة أخرى، قد يسافر إلى الباهاما. ولهذا إذا قال شخص ما: «إذا كسبت اليانصيب سوف أمضي إجازة طويلة في الباهاما»، وعرفت أنه يمضي مثل هذه الإجازة، فإنك لا تستطيع أن تتأكد من كسبه اليانصيب.

غدر «إذا»

هذا الخطأ – اعتبار المُقدّم صادقا في الشرطية لأن التالي صادق – أغلوطة وقفنا عليها في 3.1، وهي تسمى أغلوطة «إقرار التالي». وهي مثل أغلوطة «إنكار المُقدّم» خطأ يسهل الوقوع فيه، لأننا نُميّز في «الإنجليزية» السارية بين الشرطيات والتشارطيات ضمنيًا، باستخدام السياق وليس باشتراط واضح. ولهذا، يسهل أن تُفهم «إذا» ما على أنها تعني «إذا وفقط إذا» أو حتى «فقط إذا» في حين يلزم فهمها على أنها «إذا» بسيطة.

ولكي تتجنب هذا النوع من الأخطاء، في قراءتك وسماعك، تأكّد دائمًا مما إذا كانت «إذا» تستخدم كشرطية أو كتشارطية، وفي كتابتك استخدم «إذذا» أو «إذا وفقط إذا» صراحة حين تقصد التعبير عن قضية تشارطية. فعلى هذا النحو لن تقفز إلى نتائج حين ترى رجالًا تقدم بهم العمر يلبسون رداء أرنب ويغنون الأوبرا.

انظر أيضًا:

1.4 الصحة والسلامة

3.1 الإقرار، والإنكار، والشرطيات

4.10 استلزام/اقتضاء

4.17 ضروري/عارض

قراءات

Dorothy Edington (2001). Conditionals. In: *The Blackwell Guide to Philosophical Logic* (ed. L. Goble), 385–414

Jonathan Bennett (2003). *A Philosophical Guide to Conditionals*

* Irving M. Copi (2016). *Introduction to Logic*, 14th edn

4.8 دي ري/دي دكتو (De re/de dicto)

كان جوني دينجروس يرغب دائمًا في أن يكون مغنيَ روك شهيرًا. ولهذا فإنه حين تصدَّر قائمة «بيلبورد» لأفضل الأغاني، وظهرت صورته على صفحة غلاف مجلة رولنغ ستون (*Rolling Stone*)، قد تحسب أنه حقق طموحه. لكنه لم يفعل. ذلك أن مغني الروك الشهير الذي رغب في أن يكون لم يكن جوني دينجروس، بل مك تاغر.

يوضح دينجروس مخاطر الفشل في تبنّي تمييز لا يبدو واضحًا بين اعتقادات ورغاب وضرورات **دي ري ودي دكتو**. اعتبر الرغاب أولًا. قول إن «جوني دينجروس رغب في أن يكون مغني روك شهيرًا» قول يحمل دلالتين، لأن «مغني الـروك الشهير قد يكون **أي شخص** شهير ومغني روك؛ وقد يحيل على مغني روك **بعينه**. إذا كانت الرغبة من النوع الأول، يقال إنها **دي دكتو** التي تعني حرفيًا «ما يقال». وإذا كانت الرغبة من النوع الثاني فإنها **دي ري** «حول شيء ما». اعتبر مثلًا أبسط. إذا قلت إني «أرغب في شراء بورش 911»، فسوف تكون رغبتي **دي دكتو** إذا كانت أي سيارة بورش 911 سوف تلبيها، لكنها سوف تكون **دي ري** إذا كنت أقصد بورش 911 بعينها، لعلها السيارة التي يفكر جاري في بيعها بسعر مُغرٍ حتى يتسنى له دفع رهنه العقاري.

اعتقادات **دي ري ودي دكتو** تسير على المنوال نفسه. قد يعتقد شخص يتبنّى نظرية المؤامرة أن أحد عملاء «مكتب التحقيقات الفيدرالي» FBI هو من أطلق النار على جون كينيدي. إذا لم تكن لديه أي فكرة عن هوية هذا العميل، فإن الاعتقاد **دي دكتو**، وإذا اعتقد أن من أطلق النار على كينيدي

عميل بعينه، فإن الاعتقاد **دي ري**.

والدِّين من بين الحقول التي يمكن أن يكون فيها التمييز حاسمًا. اعتبر الاعتقاد في مجيء المسيح. ليست لدى من يعتقد في هذا **دي دكتو** أي فكرة عمَّن يكونه المسيح، وكل ما يعتقده هو أن مجيئه قد يحين في أي لحظة. في المقابل، يعتقد المسيحيون الرؤويون مجيء المسيح **دي ري**، لأنهم يعتقدون أنهم يعرفون من يكونه المسيح: إنه اليسوع عيسى.

في حالتي الاعتقاد والرغبة، يمكن معرفة ما إذا كنا نتحدث عن **دي ري** أو **دي دكتو** وفق مدى الاعتقاد أو الرغبة.

دي دكتو	**يعتقد س أن، أو يرغب في، ص:** مثلًا، يعتقد نيسي أن عميلًا ما في مكتب التحقيقات الفيدرالي أطلق النار على جون كينيدي؛ يرغب جوني دينجروس في أن يكون مغني روك ما شهيرًا.
دي ري	**يوجد ص حيث يعتقد س أو يرغب فيها.** مثلًا، يوجد عميل بعينه في مكتب التحقيقات الفيدرالي أطلق النار على جون كينيدي؛ هناك مغني روك شهير بعينه يرغب جوني دينجروس في أن يكونه.

الضرورة

وللتمييز بين **دي ري** و**دي دكتو** أهمية أيضًا في مسائل الضرورة. فمثلًا، إذا كانت الجدَّة مو هي أكبر شخص في المدينة، فبأي معنى، إذا كان ثمة معنى، يصح قول إنها بالضرورة أكبر شخص في المدينة؟ بمعنى ما، يستبين أن هذا قول كاذب؛ ذلك لأنه يمكن دائمًا أن يكون هناك شخص أكبر سنًّا منها يعيش في تلك المدينة. وهذا هو المعنى **دي ري** للضرورة. غير أن هذا القول صادق بمعنى ما. بحسبان أن عمرها 107 عامًا، وليس هناك في

المدينة من تجاوز هذا العمر، فإنها بالضرورة أكبر شخص في المدينة. هذه ضرورة **دي ري**.

غير أن اللغة «الإنجليزية» السارية لا تستوعب بشكل طبيعي هذين السبيلين في الحديث عن الضرورة. صوريًا، ويمكن التعبير عن التمييز على النحو التالي:

دي دكتو	بالضرورة (ف س)	(بالضرورة، س هو ف)
دي ري	س هو ف بالضرورة	

ولكن علينا أن نعترف بأن حتى من تلقّوا تدريبًا فلسفيًا لا يجدون الفرق بين «بالضرورة، الجدّة مو هي أكبر امرأة في المدينة» و«الجدّة مو بالضرورة أكبر امرأة في المدينة» فرقًا واضحًا.

على ذلك، فإن التمييز مهم. اعتبر مثلًا الزعم بأن الأشخاص متماهون بالضرورة مع أدمغتهم وأجسادهم. حين يُفهم هذا الزعم **دي دكتو**، فهذا يعني أنه ليس هناك عالم ممكن يقطنه أشخاص لا يتماهون مع أدمغتهم وأجسادهم. وحين يفهم **دي ري**، فهذا يعني أن الأشخاص الذين يوجدون بالفعل في عالمنا لا يستطيعون أن يكونوا أي شيء غير أدمغتهم وأجسادهم. ولهذا فإن ضرورة **دي ري** أضعف من ضرورة **دي دكتو**، ولكنها تظل ضرورة، وإقرارها زعم قوي.

الاستخدام والذكر

ويرتبط بهذا تمييز آخر، وإن كان أكثر وضوحًا ومباشرة، بين الألفاظ والأشياء، وهو التمييز بين **الاستخدام والذكر**. **تُستخدم** اللفظة حين نوظّفها في الحديث عنها. وهي **تُذكر** حين نتحدث عنها هي نفسها. ومثل هذا، في الجملة «كانت الليلة حالكة»، هناك استخدام لكلمة «حالكة»؛ أما في «حالكة» «صفة»، فإنها تُذكر.

ومن الأمثلة على خطأ بسيط يمكن أن نقع فيه حين نخلط بين الاستخدام والذكر أن نجادل بأن اثنين زائدًا اثنين قد لا يساويان أربعة، لأن

«أربعة»، لو كنا نستعمل لغة أخرى، لا تحيل على العدد 4 بل تحيل على لون ما، الرمادي مثلًا. إن هذا الاعتراض يُخطئ بيتَ القصيد لأن «أربعة» تُستخدم في «اثنان زائدًا اثنين قد لا يساويان أربعة»، ولا تُذكر فيها.

انظر أيضًا:

3.3 الاشتراك اللفظي والغموض

4.16 ضروري/عارض

4.21 معنى/إحالة

7.7 إمكان/استحالة

قراءات

Bertrand Russell (1905). On denoting. *Mind* 14: 479–493

W.V.O. Quine (1956). Quantifiers and propositional attitudes. *Journal of Philosophy* 53: 177–187.

Leonard Linksy (ed.) (1971). *Reference and Modality*

Paul Horwich (2001). *Meaning.*

* Kenneth A. Taylor (2002). De re and de dicto: against the conventional wisdom. *Philosophical Perspectives* 16: 225–265.

4.9 قابل للفسخ/غير-قابل للفسخ (Defeasible/indefeasible)

في الجدال حول عقوبة الإعدام، غالبًا ما يشير الناس إلى فرق حاسم بين حكم الإعدام وحكم السجن. حين يُدين شخصًا ما، يجيز القانون البريطاني إمكان إعادة النظر في الحكم إذا ظهر دليل جديد يشكك فيه،

وبإمكان أن يؤدي هذا إلى فسخه. ولكن هذا البديل مستبعد في حالة تنفيذ الحكم بالإعدام. لا سبيل لفسخ الحكم بالإعدام لأنه غير-قابل للفسخ.

ويوظّف خصوم الحكم بالإعدام هذه الحقيقة في حججهم ضده. وباستخدام لغة فلسفية، فحوى الحجة هي أن أيّ حكم بالإدانة وأي دليل يعرض في المحكمة «قابل للفسخ»، بمعنى أن هناك دائمًا إمكانًا - مهما كان ضئيل الاحتمال - في أن يُعدَّل الحكم في ضوء دليل جديد أو لم يسبق اعتباره. ولأن أحكام الإعدام لا تُفسخ، فإنه من غير المناسب الحكم على شخص بعقاب لا يمكن عكسه. ولا سبيل لتبرير الحكم بالإعدام حين تكون أحكام المحكمة بتنفيذه غير قابلة للفسخ. (هناك تعبير فلسفي آخر يستخدم في الغالب بقدر ما يستخدم التعبير «قابل للفسخ»، وهو «قابل للإصلاح»، وقد روّج له البراغماتيون).

القابلية للفسخ والمعرفة

للجدال حول هوية المزاعم القابلة للفسخ والمزاعم غير القابلة للفسخ تاريخ طويل في الفلسفة. وهو من ضمن جوانب الجدال حول منزلة المعرفة. وهكذا ارتأى البعض أنه يجب على أي زعم بالمعرفة أن يفهم شيئًا لا يقبل الفسخ. أن «تعرف» شيئًا ما حقيقةً هو أن تعتقد في صدق شيء ما ويكون في الواقع صادقًا. وما يكون صادقًا يستحيل أن يصبح لاحقًا كاذبًا. ولهذا أن تحصل على معرفة هو أن تستحوذ على الحقيقة، ولأنه يستحيل على الحقيقة أن تتغير (انظر 4.4)، فإن المعرفة الحقيقية لا تقبل الفسخ.

في المقابل يجادل خصوم هذه الرؤية بأن مثل هذا المعيار صارم أكثر مما يجب. إذا لزم أن تكون المعرفة غير قابلة للفسخ، لن نستطيع في الغالب، أو بالمطلق، الحصول عليها. وهكذا كان لهيوم أن يجادل (وإن لم يكن له أن يستخدم هذه العبارات) بأن الحقائق البسيطة التي تكون على شاكلة الرياضيات والهندسة وحدها غير قابلة للفسخ، وفقط نظريًا - فالاستدلالات الرياضية والهندسية، في الممارسة، تظل بمقتضى الضعف البشري قابلة للفسخ. كل حقيقة عن العالم تظل دائمًا عُرضة للتنقيح في ضوء خبرة مخالفة كافية، وحتى في الرياضيات نحن عرضة للخطأ. وفي هذا القرن، جادل أنصار الكُلّانية الدلالية، من أمثال دبليو.ف.و. كواين، بأن هذا يسري حتى الأحكام التي تكون من قبيل 1 + 1 = 2، لأننا لا نستطيع

أن نستبعد ظهور حقيقة جديدة أو حدوث تغير مفهومي مهم يجعلنا ننقح هذا الزعم (4.3).

والتمييز بين القابل للفسخ وغير القابل للفسخ مفيد بوجه خاص الآن بعد أن أثيرت إشكاليات حول التمييز بين القبلي والبعدي (4.1). ذلك أنه من المفيد جدًا أن نكون قادرين على التمييز بين المزاعم التي يعتقد المرء أنها مؤقتة وتلك التي ترسخت بشكل تام. غير أن الزمن تجاوز الاعتقاد بأن الحقائق القبلية غير قابلة للفسخ، وأن الحقائق البعدية قابلة للفسخ. والتمييز بين القابل للفسخ وغير القابل للفسخ يسمح لنا بالفصل بين الأسئلة المتعلقة بالأسس الفعلية للاعتقاد - الخبرة أو العقل - وبين الأسئلة المتعلقة بما إذا كانت هذه الاعتقاد عرضة من حيث المبدأ للاعتراض.

انظر أيضًا:

1.11 اليقين والاحتمال

2.1 الاستدلال التفسيري

3.31 القابلية للاختبار

قراءات

G.P. Baker (1977). Defeasibility and meaning. In: *Law, Morality, and Society* (eds P.M.S. Hacker and J. Raz), 26–57.

* George S. Pappas and Marshall Swain (1978). *Essays on Knowledge and Justification.*

Keith Lehrer (1990). *Theory of Knowledge*, vol. 1.

Richard Swinburne (2001). *Epistemic Justification.*

4.10 استلزام/اقتضاء (Entailment/implication)

العلاقة بين الاستخدامين اليومي والفلسفي لكلمة «اقتضاء» و«استلزام» شبيهة بالعلاقة بين لطخات دهان على حائط واحدى لوحات الفن التجريدي: قد يكون أحدهما أكثر انتظامًا من الآخر، لكن كليهما فوضوي ويصعب القبض عليه. بصراحة، أحيانًا يصعب التمييز بينهما.

الاستلزام

الاستلزام أبسط من الاقتضاء. بوجه عام، سوف تقول الفلسفة إن النتيجة مستلزمة من مقدمات الحجة إذا كان الاستدلال استنباطًا صحيحًا صوريًا (انظر 1.4). غير أنك قد لا تُفاجأ حين تعرف أن الأمور تتعقد عند المناطقة، فقد عثروا على مفارقات تنشأ في حالة صَوْرَنَة الاستلزام بطرق بعينها. ولكن دعونا نترك هذا الموضوع للمناطقة، لأنه معقَّدٌ بوجه خاص.

ويستخدم المناطقة «الاستلزام»، بطريقة مختلفة إلى حد ما، في الإحالة على **محتوى** يتجاوز ما يسميه الفلاسفة بـ «الدالية-الصدقية». أي أنه من وجهة نظر المنطق القضوي القياسي، العلاقة في الحجة (وفي أنماط بعينها من الشرطيات) بين النتيجة والمقدمات (أو بين المُقدّم والتالي) مؤسسة **فحسب** على صدق كل منها؛ وخارج سياق القيمة الصدقية، لا أهمية للمعنى الفعلي لأي جملة. المشكلة هي أن الجملتين قد تصدقان دون أن يكون هناك رابط بينهما، وهذا يقود إلى شيء غريب من منظور منطقي. ومثل هذا:

1. إذا كان الأخضر لونًا، فإن الحديد عنصر.
2. الأخضر لون.
3. ولهذا فإن الحديد عنصر.

في المنطق القياسي هذه حجة صحيحة وسليمة فنيًا. (تسمى صورتها **مودس بوننز**، أي «أسلوب الإقرار»؛ 3.1.) لكن المشكلة أنه ليس هناك رابط فعلي بين الجملة «الأخضر لون» والجملة «الحديد عنصر» - خلافًا لكونهما صادقتين. وهناك نسق منطقي يعرف باسم **منطق التعلّق** يشترط

المزيد من المقدمة الأولى. كي نستطيع قول إن نتيجة ما لا تلزم صوريًا فحسب عن مقدماتها لكنها **تستلزمها**، يشترط مناطقة التعلق ارتباطًا إضافيًا. اعتبر الكيفية المختلفة التي ترتبط بها المفاهيم في الحجة التالية:

1. إذا كان الأخضر لونًا، فإنه مرئيٌ للعين البشرية.
2. الأخضر لون.
3. ولهذا فإنه مرئيٌ للعين البشرية.

لأن هناك ارتباطًا داخليًا بين اللون والقابلية للرؤية، فإن النتيجة تعد في منطق التعلق (كما في المنطق القياسي) مستلزمة منطقيًا من المقدمات.

الاقتضاء

يتقابل «الاقتضاء» مع «الاستلزام» من حيث كونه مفهومًا أوسع لا يشمل فحسب أنواعًا مختلفة من العلاقات المنطقية بل يشمل أيضًا حالات ترتبط فيها فكرة بأخرى بطرق مختلفة. قد نقول إن الاقتضاء خاصية تختص بها **كل جملة شرطية صادقة** – أي كل جملة تتخذ الصورة «إذا س، ف ص». (لاحظ أنه يمكن صياغة الحجج في جمل شرطية حيث تصدق الجملة **إذا** كانت المقدمات صادقة، ف إن النتيجة صادقة أيضًا).

ومثل هذا، «إذا وقفت تحت المطر دون مظلة أو أي غطاء واقٍ آخر، سوف تبتل»، جملة شرطية صادقة. وهذا يعني أنك تستطيع أن تقول إن «الوقوف تحت المطر دون مظلة أو أي غطاء واقٍ آخر» يقتضي «البلل». ولكن السبب في هذا لا يرجع إلى كون «سوف تبتل» نتيجة حجة صحيحة مقدمتها الأولى هي «وقفت تحت المطر دون غطاء». كل ما في الأمر هو أننا نقر أن هناك ارتباطًا متأصلًا بين البلل والوقوف دون واقٍ تحت المطر. هنا التالي مقتضى من قبل المُقدّم بسبب نوع خاص من الارتباط العلي، ولكن قد تكون هناك أسباب أخرى لقيام علاقة اقتضاء بين الأفكار.

وبطبيعة الحال، قد توظف مثل هذا الاقتضاءات بحيث تشكل أساسًا لحجة -أي حالة استلزام. اعتبر التالي:

1. إذا وقفت تحت المطر دون مظلة أو أي غطاء واقٍ آخر، سوف تبتل.
2. أنت واقف المطر دون مظلة أو أي غطاء واقٍ آخر.

3. ولهذا فأنت تَبتَلّ.

وقد تجادل بأننا نلحظ الاقتضاءات لمجرد استخدامها في الاستلزام. غير أن الأمر المهم هو أن الجملة 1، بذاتها، لا تشكل حجة بل مجرد اقتضاء؛ ثمة حاجة إلى الجملة 2 وإلى النتيجة لصياغة حجة.

نصيحة مجزية

المشكلة في التمييز الذي عرضنا لتونا أنه أقل ترتيبًا من هذا إلى حد أن أي محاولة لترتيبه في نص كهذا سوف تنجم إما عن مدخل مطوّل بشكل لا يشجع على قراءته أو عن إرباك تام. ومثل هذا، لاحظ الفلاسفة أن للاقتضاء درجات منها: «الاقتضاء المادي»، و«الاقتضاء الصوري» و«اقتضاء-ل» الذي تقول به نظرية رودلف كارناب (1891-1970)، وتصور كليرنس إرفنغ لويس (1883-1904) في «الاقتضاء المحكم» (الذي يسمى أحيانًا بـ «الالتزام»).

غير أن هناك دروسًا مفيدة عديدة يمكن أخذها من هذا النقاش المختصر. أولها تجنب استخدم المصطلحين «اقتضاء» و«استلزام» إذا كان هناك بديل أوضح للتعبير عما تريد قوله. تحدَّث عن «الاستنباط الصحيح» أو «الشَرطية الصادقة» وليس عن الاستلزام والاقتضاء.

الدرس الثاني هو أن التمييز المسرف في التبسيط الذي قمنا بعقده يشكل قاعدة تقريبية وجيهة. إذا قصرت استخدام «الاستلزام» على الاستنباطات الصحيحة واستخدام «الاقتضاء» على الشرطية الصادقة، سوف تحقق بعض النجاح. كل ما سوف تقوم به هو استخدام مصطلحين عامين لديهما دلالات أخرى أكثر تحديدًا، وسوف تجد نفسك أحيانًا تستخدم أحدهما في سياقات تستطيع أن تستخدم فيهما الآخر. وفي الحالين سوف تكون مخطئًا.

انظر أيضًا:

1.2 الاستنباط

1.4 الصحة والسلامة

4.7 شرطي/تشارطي

قراءات

C.I. Lewis (1914). The calculus of strict implication. *Mind* n.s. 23(90): 240–247

R. Anderson and N.D. Belnap, Jr (1975, 1992). *Entailment: The Logic of Relevance and Necessity*

J. Michael Dunn (1986). Relevance logic and entailment. In: *Handbook of Philosophical Logic: Alternatives to Classical Logic* (ed. D.

Gabbay and F. Guenthner), 117–124 Stephen Read (1988). *Relevant Logic*

4.11 نزعة البقاء الكلي/نزعة البقاء الجزئي (Endurantism/perdurantism)

لعلك سمعت إعادة صياغة عبارة لهرقليطس تقول: «إنك لا تستطيع النزول مرتين إلى النهر نفسه». ذلك لأن النهر يتغير في لحظة. ثمة مياه جديدة تتدفق عبر قناته، والقناة نفسها تتغير بسبب التآكل والترسيب. على ذلك فإننا نعتبره النهر نفسه، بل إننا نعطيه اسمًا مفردًا، بدلًا من أن نعطيه اسمًا جديدًا في كل لحظة. كما أننا نتحدث عن النهر بصيغة المفرد، ولا نتحدث عن أنهار كثيرة. حين تفكر في الأمر، فإنه يبدو غريبًا بعض الشيء، ويبدو أن هرقليطس تفكّر فيه.

أجزاء مختلفة في مواضع مختلفة

فكرة الأجزاء الزمنية من بين سبل تناول الفلاسفة لهذه الإشكالية. حسب هذه الفكرة، حين نتحدث عن نهر «ما» ونسميه («الأمازون» مثلًا)، فإننا لا نُحيل فحسب على النهر الراهن الموجود أمامنا، بل نُحيل أيضًا على كل لحظة أو كل جزء زمني أو «شريحة زمنية» من النهر في الماضي

– وحسب بعض التصورات، وحتى أجزاء النهر الزمنية في المستقبل. فتمامًا كما أننا مؤلَّفون مكانيًا من أجزاء بحيث تتموضع بعض أجزائنا في مكان (فروؤسنا موجودة في الأعلى) وبعض آخر في مكان آخر (وأقدامنا موجودة في الأسفل)، فإن **أنصار نزعة البقاء الجزئي** يرون أن الأشياء تشغل مواضع زمنية مختلفة، بحيث توجد أجزاء منها في وقت وتوجد أجزاء أخرى في وقت آخر. وقد أخبرنا أينشتاين بأن المكان والزمان مرتبطان ببعضهما البعض بحيث نستطيع التفكر في الكون ليس فقط بوصفه مكانًا ثلاثي-الأبعاد بل أيضًا بوصفه رباعي-الأبعاد. ولهذا فإن الأشياء تبقى عبر خط مستمر من النقاط ضمن هذا الواقع رباعي-الأبعاد.

ويمكن اعتبار الزمان وفق هذه الرؤية شيئًا شبيهًا ببقعة ضوئية ضيقة تتحرك عبر الزمكان في اتجاه مفرد، بحيث تنير الحاضر فحسب. وعلى هذا النحو، يُحدِّث أنصار نزعة البقاء الجزئي فكرة أفلاطون عن الزمان، التي أفصح عنها في **تيماوس** (*Timaeus*)، بوصفه «صورة متحركة للسرمدية» (37c-e). وما هو أبدي بشكل نمطي لديهم هو الزمكان بأسره، ولهذا فإن كل شرائح الزمن موجودة عندهم بمعنى ما على الرغم من أنها لا تحضر الآن سوى شريحة زمنية من كل فرد. وقد وصف أوغسطين شيئًا شبيهًا بهذا حين اقترح في الكتاب 11 من **اعترافات** (*Confessions*) بأنه في حين هناك عند البشر ماضٍ، وحاضر، ومستقبل، فإنه بالنسبة لله السرمدي كل الأوقات حاضر.

الأشياء كديدان أو شرائح المكرونة الدقيقة

وهناك قياس مماثلة آخر قد يعين على فهم **نزعة البقاء الجزئي** يتمثل في اعتبار الأشياء مؤلَّفة من سلسلة من الأجزاء الزمنية التي تمتد على الأقل حتى الماضي، كما لو أنها ديدان تتجاوز الزمن. الواقع أن هناك من يسمي هذه الفكرة بـ «نظرية الديدان» (التي يجب تمييزها عن ثقوب الديدان في الفيزياء الفلكية). وكان «كرت فونغت» نصيرًا لنزعة بقاء جزئي على هذه الشاكلة في روايته **المسلخ-خمسة** (*Slaughterhouse-Five*) (1969)، بتصوره لكائنات فضائية تسمى «ترالفامادوريان» تستطيع أن ترى الماضي والحاضر والمستقبل جميعها دفعة واحدة، وبالنسبة لها يبدو البشر أشبه بيَرَقة فراشةٍ، بوليدٍ في طرفٍ وكائن مُسنٍّ في الطرف الآخر. وحين تنظر هذه الكائنات الفضائية إلى السماء فإنها لا ترى نقاط ضوء بل شيئًا شبيهًا بالسباغيتي الرفيعة، حيث كل واحدة مسار لنجمة أو كوكب عبر الزمن.

تفسير وجود لغة حول الماضي والمستقبل تحمل معنى

ما الذي يجعل أيًّا منّا يتبنّى رؤية بغرابة البقاء الجزئي؟ أن تجيب عن هذا السؤال هو أن يكون لديك تبصُّرًا بالطريقة التي يفكر بها الفلاسفة؛ بل تبصُّرًا في المنهج الفلسفي نفسه. فغالبًا ما تسيطر على الفلاسفة أسئلة من قبيل «ما الذي يجعل هذا ممكنًا؟»، و«ما الشروط الضرورية لإمكان كذا؟». في حالة نزعة البقاء الجزئي، يستجيب الفلاسفة إلى أسئلة من قبيل: «كيف يتسنى لنا التحدث بشكل يحمل معنى عن الماضي والمستقبل، على الرغم أنهما ليسا ماثلين؟»، وعلى نحو مرتبط، تساءل أرسطو في الكتاب التاسع من أطروحته **«العبارة»** (*On Interpretation*) عما إذا كان يجب اعتبار الجمل حول المستقبل صادقة أو كاذبة. عند أنصار نزعة البقاء الجزئي، لو لم يكن المستقبل موجودًا، لما كان هناك معنى للجمل المتعلقة به. والأمر نفسه يسري على الماضي.

ويبدو أن هذه النزعة تجيب أيضًا عن السؤال: «كيف يتسنى لنا بشكل يحمل معنى وصف الشيء بالاسم نفسه على الرغم من تغيره عبر الزمن - كما يحدث مثلًا مع نهر هرقليطس؟» إننا نستطيع أن نقوم بهذا لأن اسم النهر لا يحيل فحسب على النهر في هذه اللحظة الراهنة بل يحيل أيضًا على أجزائه الزمنية الماضوية والمستقبلية. ومثل هذا أن الاسم «الأمازون» يحيل على النهر اليوم، ومن آلاف السنين، وعبر كل السنين القادمة التي يبقى فيها. وبطبيعة الحال فإن فكرة أن كل الأزمنة موجودة تقترح الإمكان المحيِّر المتعلق بالترحل عبر الزمن، لو استطعنا فحسب تعديل اتجاه الزمان أو القفز من نقطة زمكانية إلى أخرى، كما فعل أبطال رواية الخيال العلمي لمادلين لينغل **تجعيدة في الزمان** (*A Wrinkle in Time*) (1962) باستخدام 'tesseract' (سفينة فضائية على شكل النظير رباعي-الأبعاد للمكعب).

مكوث الأشياء عبر الزمان

وتقابل نزعة البقاء الجزئي **نزعة البقاء الكلي**. ويجادل أنصار هذه النزعة بأن الأشياء تمكث عبر الزمن بحيث إنها تكون بطرق مناسبة موجودة كليًّا أو إلى حد كبير. ويتفق هؤلاء على إنكار وجود الماضي والمستقبل، وهذا موقف يعرف باسم **الحاضرية**.

ويبدو أن البقاء الكلي وجيه بشكل خاص بالنسبة للأشخاص، الذين يرى كثير من المفكرون أنهم يبقون عبر الزمن، وإن طرأت عليهم تغيرات كبيرة. (وبالمناسبة، يدافع مفكرون آخرون عن موقف يتسق مع نزعة البقاء الكلي من الهوية الشخصية، حيث الأشخاص تراكيب من «أطوار الشخصية» عبر الزمن؛ 2.6.) ويبدو البقاء الكلي للبعض أقدر على حمل معنى وجيهٍ على فكرة **التماثل أو التماهي عبر الزمن**، بحيث يتسنى لنا أن نقول مثلًا وبشكل يحمل معنى أن «الكلب الذي يحفر اليوم في حديقة أزهاري هو نفسه الذي عاث فيها فساد بالأمس». وكان مارتين هيدغر قد جادل في كتابه **الوجود والزمان** (*Being and Time*) (1927) بأن ذات فكرة كائن زمني على شاكلة رغيف الخبز الممتد زمكانيًا التي صادر عليها أنصار البقاء الجزئي لا معنى لها، لأن فكرة هنا وليس هناك والآن وليس لاحقًا هي نفسها لا تحمل معنى إلا في تدفق زمني. ليس في وسع لحظة مُجمَّدة ولا كائن لازمني من أي نوع أن يعرض أي أبعاد، أكانت زمانية أم مكانية. وبتعبيرات أكثر عينيّة، قياس تمثيل بقعة الضوء المتحركة لا يفسر ولا يوضح عند هيدغر الزمان بل تفترضه. ولكن هل يمكن، من جهة أخرى، أن تبقى بعض الأشياء كليًا (كما يحدث مع الكائنات المتماهية ذاتيًا مثلًا) في حين يبقى بعض آخر جزئيًا (الأشياء الجامدة؟). لعلّ الإجابة سوف تتضح يومًا ما.

انظر أيضًا:

4.12 ماهية/عرض

4.16 ضروري/عارض

5.7 قانون التماهي عند ليبنتز

قراءات

J.M.E. McTaggart (1927). *The Nature of Existence*, vol. 2

David Lewis (1986). *On the Plurality of Worlds*

* E.J. Lowe (2002). A Survey of Metaphysics

* Stephen Mumford (2012). *Metaphysics: A Very Short Introduction*

4.12 ماهية/عرض (Essence/accident)

تشتهر المغنية والممثلة مادونا بتجديدها الدائم لنفسها. في سيرة عملها، غيرت صورتها من فتاة لطيفة من بروكلن، إلى امرأة مهيمنة، إلى أيقونة دينية-جنسية، إلى نجمة في هوليود، إلى راعية بقر حديثة، وهذا قليل من كثير.

وحسب تعبير أرسطو، كل هذه التغيرات مجرد تغيرات عرضية. هذا لا يعني أنه لم يكن مخططًا لها - فالمرجح أن نجاح مادونا جاء نتيجة حسابات غاية في المهارة. غير أن الأرسطيين يريدون من مفهوم «العرض» معنى مختلفًا.

في المصطلح الأرسطي **العرض** خاصية شيء ليست جوهرية فيه - بتعبير آخر، أنه يمكن اكتسابها أو فقدها دون أن يفقد هويته. (وهناك مفكرون آخرون يصفون مثل هذه الخصائص بـ «الصفات» و«الهيئات»).

في المقابل، **ماهية** الشيء هي ما تجعله هو ما هو؛ ولهذا أن تصوغ ماهية الشيء هو أن تعرّفه.

وفق هذا فإن الماهية تبقى ما بقي الشيء الذي تحدده. أما العرض فيجيء ويغدو. وهذا ما جعل أرسطو يربط ماهية الشيء بما أسماه **الجوهر** (*ousia*) - التي تعني ما يبقى بالفعل بعد التغير. وحسب أرسطو، الذي تأسّى وإن عَدَّل في موقف معلمه **أفلاطون**، جوهر الشيء هو أساسًا **صورته** (*eidos, morphos*). ولهذا، حسب هذه المصطلحات، تشمل عوارض مادونا تصاميم أزيائها، وشخصيتها العامة، وطريقة قص شعرها، وألوانها، في حين أن ماهيتها إنما تتمثل في أنها كائن بشري. ذلك أنها ظلت عبر كل هذه التغيرات كائنًا بشريًا؛ وإذا كانت الماهية عينيّة، فإنها ظلت هذا الكائن البشري الذي يسمى «مادونا سيكون». (لاحظ أن معظم الفلاسفة في التقليدين الأرسطي والأفلاطوني اعتبروا الماهية كلية وليست عينيّة).

تعديلات تاريخية

يظهر التقابل في صور مختلفة عبر تاريخ الفلسفة. ويمكن وصف العلم الطبيعي الأرسطي بإيجاز بأنه محاولة لتحديد الملامح الماهوية في الكائنات الطبيعية. (في المقابل يتمحور العلم الطبيعي الحديث بشكل أقل حول تحديد

الماهيات وأكثر حول صياغة قوانين تصف الطريقة التي تسلك بها الظواهر الطبيعية). وقد وجدنا هذا السعي في عمل ديكارت الشهير **تأملات في الفلسفة الأولى** (*Meditations on First Philosophy*)، حيث يتأمل في قطعة من الشمع من أجل تحديد ماهية العالم المادي. ومثل الأرسطيين، يفحص ديكارت ما يتغير وما يبقى أثناء ذوبان الشمع، ثم يخلص إلى أن شكل الشمع، ورائحته، وملمسه، وصلابته خصائص عرضية، في حين أن ماهيته هي أنه شيء ممتد (*res extensa*). بعد ذلك يعتبر نفسه، ويخلص إلى أن جسمه ليس أساسيًا لما يكون وأن ماهيته إنما تكمن في كونه شيئًا مفكّرًا (*res cogitans*).

ونستطيع أن نجد عند ديكارت آثار تنويعة من تمييز أرسطو. ويبدو أن رؤيته قريبة من تلك التي تقول إن الماهية تحدد الجوهر «المادة» التي صنع منها الشيء. وحسب النموذج المدرسي أو الأرسطي، لا وجود للعوارض بشكل مستقل عن الجوهر، وبهذا المعنى فإنها ليست هي نفسها جواهر. اللون مثلًا عرض، لأنه ليس جوهرًا بل خاصية تختص بها الجواهر. (ليس في وسع اللون أن يبقى بشكل مستقل بل محتم أن يكون دائمًا لونًا لشيء ما).

والتغير الجذري الذي أحدثه ديكارت في نقاش هذه المسائل هو إقرار أن الأمر الأكثر أهمية في تحديد الجواهر، والماهيات، والعوارض ليس ما تكون الأشياء بل الكيفية التي يجب علينا أن نفكر بها فيها. ولهذا فإن ما هو جوهري عند ديكارت واسبينوزا وعند كثيرين آخرين من بعدهم هو ما يجب علينا، حين يكون تفكيرنا واضحًا ومعقولًا، **تصور** أنه موجود بشكل مستقل. ومثل هذا، يقر ديكارت في التأمل السادس من كتابه الشهير **تأملات** أن الذهن والجسم متمايزان عن بعضهما البعض لأنه ببساطة يستطيع أن **يتصور** بوضوح وتميز الواحد منهما دون الآخر.

وبطرق متنوعة، ورث مفكرون من أمثال كانط، وهيغل، وفتغنشتاين، وهوسرل، وهيدغر، ودريدا هذا المنهج، لكنهم عدلوا فيه بسبل متنوعة – وفي أحدث التنويعات عبر النظر في أسلوب **اللغة**، بدلًا من الفكر، في تشكيل بنية طريقتنا في فهم ما تكونه الأشياء.

ميتافيزيقيًا، ينكر معظم فلاسفة اليوم فكرة الماهيات – على الأقل في نموذجها القديم. وقد تحطمت مذاهب الجوهر إلى حد كبير بسبب الانتقادات الإمبيريقية واللغوية الحديثة، التي جادلت بأن النظريات التقليدية في الجوهر تتضمن أوضاعًا لا يمكن ملاحظتها، وغير ضرورية لفهم الواقع، وهي بطرق أساسية خلو من المعنى (انظر 6.3).

انزعاج سياسي

وفي الآونة الأخيرة، رفض كثير من المفكرين السياسيين فكرة الماهيات بوصفها شيئًا مصطنعًا، ومقيِّدا، وحتى قامعًا. ويشتهر الوجوديون بالشعار «الوجود يسبق الماهية»، الذي يعني أننا نحن ما نكون بسبب ما نختار، فلا اللّه ولا الطبيعة ولا المجتمع يحدد ما نكون. أما النسويون فقد بيّنوا ببراعة كيف أن تصورات متنوعة تحاول تحديد ما تكونه المرأة أساسًا قد وُظِّفت في إبقاء النساء في موضع محدود وتابع، يستبعدهن من الممارسات التي يفترض أنها لا تناسبهن (كالتصويت، والتعليم العالي، وملكية العقارات؛ 6.4) وقد ذهب بعض المفكرين إلى حد اقتراح أنه يجب تأسيسًا على هذا رفض كل تحديد للماهية البشرية (4.15)

مقاربة سياقية

ويمكن أيضًا اعتبار ما هو عَرَضٌ وماهويّ «جوهري» على أنه يتوقف على السياق. قد يكون لون المعدن عرضيًا حين يكون المعدن جزءًا داخليًا من محرك سيارة، لكنه أساسي في النحت. بتعبير اصطلاحي، نستطيع أن نقول إن لون المعدن عرضي **بوصفه** أجزاء محرك وجوهري **بوصفه** نحتًا. ويمكن تقييد استخدام العرض والجوهر في حالات مثل هذه واطّراح مسائل ميتافيزيقية أوسع حول ما إذا كان التمييز أساسيًا أو مجرد أداة نافعة. وتقترح ليندا مارتين آلكوف فكرة «التموضع» على هذا المنوال.

ومادونا مَثل مختلف للجدال حول التمييز بين الماهويّ والعرضي، لأن كثيرًا من معجبيها يزعمون إنها برادايم الشخص بعد-حداثي الذي ليست له ماهية ثابتة بل مجرد سلسلة من العوارض. وإذا حُملت قدرة مادونا التي تبدو غير محدودة على تغيير نفسها محمل الجد، فإن مادونا تقترح، مع الاعتذار لكل من أرسطو وديكارت، أنه لا شيء بالنسبة لها اسمه الماهية. ليس للفلاسفة أن يتخذوا من مادونا نموذجًا، ولكن حذاري، فثمة من يظل يطلق زعمًا مماثلًا من حيث الماهية، إن لم يكن عرضًا.

انظر أيضًا:

4.1 قبلي/بعدي

4.16 ضروري/عارض

4.17 ضروري/كاف

4.20 نصير للواقعية/خصم للواقعية

قراءات

Aristotle (fourth century bce). *Metaphysics*, Bks 7, 8, 9.

* John Locke (1689). *Essay concerning Human Understanding*, Bk 3, Ch. 3, §15.

Saul Kripke (1971). Identity and necessity. In: *Identity and Individuation* (ed. Milton K. Munitz).

Linda Martín Alcoff (1988). Cultural feminism versus post-structuralism. *Signs* 13(3): 405–436.

4.13 الداخلانية/الخارجانية (Internalism/externalism)

أين توجد الدلالات والأفكار؟ البعض يرى أنها توجد في الكلمات، أكانت منطوقة أم مكتوبة. لكن الفهم المشترك يعتبر الكلمات أساسًا **تمثيلات** لأفكار ودلالات، وليس الدلالات نفسها. كي تجد الدلالات والأفكار يلزمك أن تبحث (مجازيًا على الأقل) في الأذهان، حيث توجد صحبة الأسباب والتبريرات.

صف شيئًا ما بأنه «فهم مشترك» لفيلسوف وانتظر منه أن يرسم دائرة حوله ويمطره بوابل من الرصاص. وكان هيلري بتنام قد وجّه بشكل بارع إطلاقة حين قال: «لك أن تُقسّم الكعكة كيفما تشاء، لكن «الدلالات»، ببساطة، ليست في الرأس!». وهناك آخرون ذهبوا المذهب نفسه، ولكن بأسلوب أقل بلاغة، بخصوص الأسباب، والتبريرات، والأفكار. والمفكرون

الذين هم على شاكلة بتنام جميعهم أنصار متنوعون **للخارجانية**، في حين أن من يرون أن الرأس (أو بالأحرى الذهن) هو موضع الدلالات، أو الأسباب، أو التبريرات، أو الأفكار هم أنصار **الداخلانية**. (لاحظ أن المرء قد يكون خارجانيًا بخصوص بعض الأشياء وداخلانيًا بخصوص بعض آخر. للخارجانية والداخلانية أشكال وصور عديدة، سوف أتناول أدناه التنويعات الثلاث الأساسية).

الفكرة والدلالة

حسب «الخارجانية الدلالية»، دلالات الكلمات لا تُحدَّد فحسب بما يكون في ذهن الشخص الذي يستخدمها. وقد دافع هيلري بتنام عن هذا الموقف في تجربة «توأم الأرض» الشهيرة (انظر 2.11). تخيَّل أن هناك كوكبًا، شبيهًا بالأرض في كل شيء عدا أن ما يسمِّيه سكانه ماءً ليس H2O، بل مركبًا آخر، سمِّه س ص ع، له خواص الماء نفسها. سوف يكون ما يحدث في رؤوس البشر على الأرض وفي رؤوس القاطنين في «توأم الأرض»، الذين لا فكرة لديهما عن البيولوجيا الجزيئيَّة حين يفكرون في «الماء»، متماثلًا تمامًا. ولكن يستبين، فيما جادل بتنام، أن «ماء» تعني شيئين مختلفين في الأرض وفي «توأمها». وهذا يعني أن جزءًا من دلالة «الماء» يتحدد خارج رؤوس المفكرين. وتتقابل الرؤية الخارجانية مع الرؤية الداخلانية - التي قد تكون متماثلة مع موقف الفهم المشترك - والتي تُقِرُّ أنه حين يستخدم الناس الكلمات، فإن دلالاتها المقصودة من قِبلهم موجودة كلها بمعنى ما في أذهانهم.

ويمكن توسيع فكرة أن الدلالات يستحيل أن تكون في الرأس إلى فكرة أن **الأفكار بوجه عام** ليست في الرأس، أو بتعبير اصطلاحي، **المحتوى الذهني (جزئيًا على الأقل) خارجي**. اعتبر مثلًا شخصًا يخاف من أن **تكون هناك جائحة إنفلونزا**. يجادل أنصار الخارجانية بأنك لا تستطيع تحديد محتوى هذا الخوف ما لم تشمل أشياء قد لا تكون في ذهن الشخص الخائف. ومثل ذلك أن المرء قد يخاف، دون أن يعرف أن الأنفلونزا فيروس، ولا ما تكونه الجائحة. وهذه الحقائق الحاسمة ليست في ذهن الخائف، ولهذا فإنه لا يمكن تحديد خوفهم دون الإحالة على شيء خارج الذهن.

في المقابل يجادل الداخلانيون بأن الخوف هو ما يتصادف أن يخاف

الخائف منه، أيًا كان. فإذا كان الخائف جاهلًا بما تكونه الإنفلونزا، فإن كل ما يعنيه هذا هو أن خوفه غامض بعض الشيء. غير أننا لسنا في حاجة إلى معرفة أي حقائق خارج ذهن الخائف كي نتمكن من تحديد ما يكونه الخوف.

عمليًا، قلّة هم الفلاسفة الذي يناصرون الخارجانية أو الداخلانية بخصوص المحتوى الذهني. ذلك أن الجدال يثور بدلًا من هذا حول **أنواع** المحتوى الذهني **الضيقة** (الداخلية) وأنواع المحتوى الذهني **الواسعة** (الخارجية). لكن هذه ليست مسألة تقسيم المحتوى الذهني إلى نمطين: فكثيرون يرون أن المحتوى الذهني المفرد قد يشمل عناصر واسعة وضيقة.

المبررات

في الفلسفة الأخلاقية، ينطبق التمييز بين الخارجانية والداخلانية على المبررات. يكون لدى المرء مبرر داخلي للقيام بشيء ما حين يدفعه هذا المبرر. ويكون المبرر خارجيًا حين يرى أنه مبرر، بصرف النظر عما إذا كان يدفعه. ومثل هذا، قد تعتقد أنه يصدق موضوعيًا أن جريمة القتل خطأ، وأن هناك لهذا مبرّرًا لإمساكك عن قتل أي شخص. غير أنك قد تجد أن هذا لا يؤثر في بواعثك، وتجد نفسك مدفوعًا لقتل شخص ما. في مثل هذه الحالة، لديك مبرر خارجي للقتل، ولكن ليس لديك مبرر داخلي.

ويتمحور جدال مهم في الفلسفة الأخلاقية حول ما إذا كان في الوسع الدفاع عن هذا التمييز. وهكذا يجادل برنارد وليامز بأن المبررات لا تكون إلا داخلية، بمعنى أنه يستحيل أن تدرك أن شيئًا ما مبرر عندك للسلوك على نحو بعينه دون أن يؤثر هذا في دوافعك بطريقة ما. وبطبيعة الحال فإن هذا لا يعني أنك سوف تسلك وفق هذه البواعث. قد تعتقد بالفعل أن خطئية جريمة القتل مبرر للإمساك عن سفك الدماء، وقد يؤثر هذا في بواعثك، ولكن ليس إلى حد منعك من ارتكاب مثل هذه الجريمة. مفاد رؤية وليامز باختصار هو أنك **إذا لم تكن مدفوعًا بأي طريقة** بفكرة أن جريمة القتل خطأ، فإنك لا تعتقد بالفعل أن «جريمة القتل خطأ»؛ ومن المؤكد أنك لا تعتبر هذه الفكرة مبرّرًا موضوعيًا أو خارجيًا للإمساك عن القتل.

التبرير

يتعلق الشكل الثالث، ولعله الأشهر، للداخلانية بتبرير الاعتقاد أو تبرير المعرفة. يقر الداخلاني في التبرير أن كل ما هو متطلب لتبرير الزعم المعرفي يمكن ويلزم أن يكون ضمن ذهن العارف؛ أو يمكن على الأقل جلبه لوعي تأملي على يد عارف حقيقي. (أحيانًا يمكن أن يقال عني «إن لديّ اعتقادًا مبررًا» على الرغم من أنّي لا أفكر في هذه اللحظة في التبريرات المعنية). بتعبير آخر، إذا رغبت في أن تعرف ما إذا كان زعم معرفي لدى شخص ما مبررًا، فإنك تستطيع ذلك عبر تقصي كل الاعتقادات المتعلقة، والهيئات الذهنية، والسلاسل الواعية للاستدلال التي تمت عنده – أو قد تتم عنده. في المقابل، يرى أنصار الخارجانية أن هناك عناصر تبرير ضرورية يستحيل أن تكون في الذهن؛ أي أنها أوضاع في العالم. ويجادل هؤلاء بأن ما يكون (أو يمكن أن يكون) في الذهن أو الوعي البشري لا يكون إطلاقًا كافيًا لتحديد المعرفة، لأنه يلزمك دائمًا أن تتقصى الوضع في العالم نفسه كي تتأكد من أن لدى شخص ما معرفة به.

وكما ترى، فإن صور الداخلانية والخارجانية المتنوعة مختلفة تمامًا. غير أنه ليس من قبيل المصادفة أن التعبيرات نفسها تسري جميعها عليها. قسّم الكعكة كيفما تشاء، بالنسبة إلى أي نوع من أنصار الخارجانية، فستجد أن شيئًا حاسمًا ليس في الذهن.

انظر أيضًا:

2.11 التجارب الفكرية

4.19 موضوعي/ذاتي

4.20 نصير الواقعية/خصم الواقعية

4.23 سنتاكس/سيمانتكس

قراءات

* Hilary Putnam (1975). The meaning of 'meaning'. In: *Philosophical Papers: Mind, Language and Reality* 2, 215–271.

* Bernard Williams (1981). Internal and external reasons. In: *Moral Luck*, 101–114.

Hilary Kornblith (ed.) (2001). *Epistemology: Internalism and Externalism.*

Sanford C. Goldberg (ed.) (2007). *Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology.*

Sanford C. Goldberg (ed.) (2015). *Externalism, Self Knowledge, and Skepticism.*

4.14 معرفة مباشرة/معرفة بالوصف (Knowledge by acquaintance/description)

لدى الناطقين بالفرنسية ميزة يفتقر إليها الناطقون بالإنجليزية، فلغتهم تحتوي أصلًا على تمييز يحتاج ناطقو الإنجليزية إلى التصريح به. في الإنجليزية يمكن أن "know" «تعرف» (1) أشخاصًا، و(2) حقائق، و(3) الكيفية التي تنجز بها أشياء. وحين تترجم "know" إلى الفرنسية، لا تستطيع أن تستخدم الكلمة نفسها في هذه الحالات الثلاث. حين تتحدث عن معرفة الناس والأماكن، تستخدم *connaître*؛ وحين تتحدث عن معرفة حقائق تستخدم *savoir*، التي تستخدم أيضًا صحبة كلمات أخرى للتعبير عن معرفة الكيفية التي تنجز بها الأشياء، *savoir faire* أو «معرفة-كيف». هل سبق أن لاحظت أنك قد تعرف **كيف** تقوم بشيء ما (العزف على الشيلو) دون أن تكون قادرًا على التعبير عن هذه المعرفة بكلمات؟

والتمييز بين فكرتي *savoir* و *connaître*قديمة، اهتم بها أرسطو مثلًا. وفي الإنجليزية تحتاج للحديث عن *savoir* استخدام عبارة «المعرفة القَضَويّة»، التي هي معرفة أن شيئًا ما صادق. (في الألمانية تمييز مماثل،

بين *wissen* و*kennen*؛ وفي اليونانية تميز غير بعيد بين *episteme* النظري و*technē* العملي. وفي الإنجليزية القديمة هناك الصفة "canny" التي تصف الشخص الذي لديه معرفة «كيف» ومعرفة «مألوفة»، لكن هذه الكلمة هُجرت إلى حد بعيد). باختصار، نستطيع أن نميّز بين:

1. **معرفة أن:** معرفة الحقائق، والقضايا، والرياضيات (savoir).

2. **المعرفة بمعنى الألفة:** معرفة الأماكن، والأشخاص، والحيوانات الأليفة (*connaître*).

3. **معرفة كيف:** معرفة الكيفية التي ينجز بها شيء ما، أو تأدية فعل ما بشكل مناسب أو جيد (*savoir faire*).

دعونا نضع *savoir faire* جانبًا إلى حين، لأن الاهتمام الحقيقي في الفلسفة الناطقة بالإنجليزية تمحور حول تمييز يتجذر في التقابل بين *savoir* و*connaîtr* (على الرغم من أنه لا شيء فيما يلي يُعَدُّ وصفًا للمعنى الحقيقي لهذه الكلمات في الفرنسية).

مقاربة رسل

عقد برترند رسل تميزًا شهيرًا بين نوعين من المعرفة. الشكل الأول من المعرفة (الأكثر ارتباطًا بـ *connaîtr*) هو «المعرفة المباشرة» أو «المعرفة بالألفة». هذه هي المعرفة التي نكتسبها بخصوص أشياء بأن نكون على وعي مباشر بها - أي عبر الملاحظة المباشرة وليس عبر تقارير الآخرين. ونوع الأشياء التي يعتقد رسل أننا نعيها بشكل مباشر هي الإدراكات الحسية (الأصوات، والمشاهد، والأطعمة، والروائح، والمشاعر)، والذكريات، والاستبطانات، والكليات (أفكار كلية من قبيل الدوائر، والأعداد، والأخوّة)، وربما أنفسنا.

والمعرفة المباشرة عند رسل هي جذر كل معرفة. غير أنها تمكّن من نوع آخر من المعرفة: «المعرفة بالوصف»، التي تتخذ صورتين:

1. **أوصاف محددة** (الكذا والكذا - القطة مثلًا)؛ و

2. **أوصاف غير محددة** (كذا وكذا - قطة ما مثلًا).

في كل حالة، «كذا وكذا» كلمة أو مجموعة كلمات تقوم مقام أشياء نعرفها مباشرة.

هنا نفترق عن *connaîtr* لأن معرفة الشخص عند رسل هي معرفة بالوصف. ذلك لأن ما نعيه مباشرة ليس شخصًا، بل إدراكات حسية لجسم، أو صوت، أو ما في حكم هذا. ولذلك حين تقول: «أعرف الملكة»، فإنّ «الملكة»، مثل كل أسماء العلم، اختصار لوصف ينتقي كينونة واحدة أو مجموعة من الإدراكات الحسية دون غيرها: «المرأة ذات الشعر الأبيض التي نتقابل معها كل أسبوع لشرب الشاي». لاحظ أن هذا الوصف لا يشمل سوى أشياء نعرفها بشكل مباشر.

نظرية رسل، حين تجمع مكوناتها، هي أساسًا التالي: نعرف مباشرة إدراكات حسية وكليات (أبيض، شعر، امرأة، ... إلخ). ومن هذه نستطيع اكتساب معرفة بالوصف (السيدة ذات الشعر الأبيض التي نتقابل معها كل أسبوع لشرب الشاي). وحين تكون الأوصاف محددة، نستطيع الاستعاضة عنها اختصارًا بأسماء علم (كما في الملكة اليزابيث الثانية).

المعرفة كاستخدام

ولكن هل القدرة على القيام بهذا – الاستعاضة باسم علم عن وصف محدد، والعكس بالعكس – معرفة؟ تتعلق المسألة بإشكالية فلسفية حيرت لودفيغ فتغنشتاين، وجي.ل. أوستن من بعده. هل «المعرفة» أن تكون في **وضع ذهني** بعينه (كأن تكون على وعي مباشر بإحساس أو فكرة أو علاقة بين أفكار)، أم أنها **القدرة على** أن تقوم بأشياء بعينها (مثل قول الكلمات الصحيحة بالطريقة الصحيحة في السياق الصحيح)؟ هل تُحدث حقيقة أن قدرتك على القيام بهذه الأشياء تتوقف على وجود شخص ما في مكان ما لديه معرفة مباشرة أي فرق؟ يبدو أن رؤية فتغنشتاين تغيَّرت عبر مسيرته الفلسفية ثم استقرّت حول فكرة أن المعرفة مسألة فعل. غير أن هناك آخرين، منهم آلفن بلانتينغا (و. 1932) ورودلف كارناب (1891-1970) قاوموا نتيجته وحاولوا الاحتفاظ بنوع من المعرفة المباشرة.

استخدام هذه الأداة

لاحظ أننا كثّفنا هنا، كما فعلنا مع الكثير من المفاهيم والتمييزات في هذا العتاد، نظرية محددة إلى حد كبير بطريقة تغاضت عن الكثير من

الخلافات المتعلقة بها. ذلك أن نظرية برترند رسل في الأوصاف إشكالية إلى حد كبير، ويمكنك (كما فعل البعض) أن تمضي حياتك في تفكيكها. غير أن هناك دروسًا عامة نستطيع أن نستفيد بها من هذه النظرية، بصرف النظر عن موقفنا من سلامة حجج رسل.

ولكي نعود إلى موضع بدء النقاش، فإن الأمر الأكثر أساسية هو أنك ما لم تميّز بطريقة ما بين معرفة أن (المعرفة بمعنى الألفة مع شيء ما) ومعرفة **كيف** (معرفة الكيفية التي ينجز بها شيء ما)، فسوف تلج منطقة وَحِلة. وللتفريق بين هذين النوعين من المعرفة يبدو أن تمييز رسل بين المعرفة المباشرة والمعرفة بالوصف مفيد جدًا، حتى إن ظلت الحدود الفاصلة بينهما غامضة أو لم تُرسم بطريقة صحيحة. بعض الأشياء نعرفها لأننا نعيها وبعض الأشياء نعرفها عبر شيء نستطيع أن نعيه – وفي هذه الحالة طرح تصوّر ما فيها.

ما يتجاوز هذا يكتنفه الجدال والخلاف. وبهذا المعنى، التمييز بين المعرفة المباشرة والمعرفة بالوصف موضع بدء وليس موضع انتهاء. تحتاج إلى معرفته لأن ممارسة الفلسفة بدونه إنما تعني ممارستها بشكل ساذج. ولكن درايتك به لا تعني أنك سوف تستخدمه بطريقة لا تثير إشكاليات. إنه كالخندق في الحرب، شيء تحتاجه ليس من أجل إحراز تقدم بل لتجنب التولي والهزيمة القاسية.

انظر أيضًا:

4.21 معنى/إحالة

4.23 سنتاكس/سيمانتكس

7.1 الاعتقادات الأساسية

قراءات

Bertrand Russell (1912). *The Problems of Philosophy*

Ludwig Wittgenstein (1953). *Philosophical Investigations*

J.L. Austin (1962). *How to Do Things with Words*

* J. Dancy, E. Sosa, and M. Steup (eds) (2010). *A Companion to Epistemology*, 2nd edn

4.15 ذهن/جسم (Mind/body)

غالبًا ما يبدأ طلبة الفلسفة مرانهم على ممارستهم بمناقشة واحدة من أشهر إشكاليات تاريخ الفلسفة: إشكالية الذهن/الجسم. السؤال باختصار هو: ما العلاقة بين الذهن والجسم؟ هل هما منفصلان بحيث يمكن للذهن أن يوجد دون جسم؟ وهل يتفاعلان سببيًّا؟ في اتجاهين أم في اتجاه واحد؟ هل يتوقف الذهن على الجسم بحيث إنه على الرغم من أنهما يختلفان عن بعضهما البعض، يستحيل على الذهن أن يوجد دون جسم؟ أم أن الذهن قابل للرد إلى الجسم بمعنى أنه ليس هناك شيء في الذهن إلى جانب الجسم؟ أم أن الأمر خلاف كل ذلك؟

نَسبٌ الذهن، والنفس، والفكر الطويل

للإشكالية نَسبٌ طويل في تاريخ الفلسفة. وكان التقليد الفلسفي اليوناني القديم عادة ما يستخدم مصطلحًا واحـدًا، *psychē* «**سايك** أو النفس» (الذي اشتقت منه الكلمة الإنجليزية "psychology") للإشارة لما نصفه اليوم بـ«الذهن» و«النفس»، في حين استخدم اليونانيون كلمات أخرى تعني «التفكير» أو «الفكرة». وقد ثبّتت اللاتينية تمييزًا قريبًا من الاستخدام الحديث بين "*mens*" (الذهن، التي اشتقت منها "mental") و*amina* (النفس، مصدر كلمتي 'animate' «حي» و'animal' «حيوان»). أما الكلمة الإنجليزية *soul* فيرجع أصلها إلى الألمانية القديمة. والكلمة العبرية الإنجيلية للنفس هي *nephesh*، في حين أن الذهن هو تقريبًا *lebab*؛ وفي العربية «**الروح**»، و*mind* هو «**النفس**».

في الأفلاطونية القياسية، يتمحور عمل الفلسفة حول حركة صاعدة يقوم بها الـ **سايك** لتحرير نفسه عبر ديالتكيك مسبب عقلانيًّا من سجنه في الجسم – وهو سجن يسبب حيرة النفس المفرغة، والجاهلة والمقلّصة

أنطولوجيًا بين آراء الحياة العامة والمظاهر (*phainomena*) الكثيرة. الجسم، بتعبير آخر، الجسم عند أفلاطون هو المصدر الرئيس للخطأ. وحتى قبل أفلاطون، ارتأى أنكساغوراس (ل.ح.-510 ق.م.) أن الكون لا يعمل بعمليات مادية فحسب بل أيضًا عبر نظام مقصود صممه فكر كوني (**نوس**). وكان فيثاغورس، وهرقليطس، وإمبيدوقليس، وآخرون في يونان القرنين الخامس والسادس ق.م. مهتمين أيضًا بالنفس وبأسلوبها في العمل في العالم. وفي فترة لاحقة تبنى الفلاسفة الأفلاطونيون فكرة أن الكون المادي يحوز على **نفس عالمية** *(anima mundi)*، التي استلهموها من محاورة **تيماوس** لأفلاطون (34b)، وهي نظرية سوف تظل رائجة حتى بداية الحداثة.

وبالنسبة للفلاسفة الإبراهيميين، خصوصًا المسيحيين منهم، انصب الاهتمام على الخطيئة والخلود أكثر مما انصب على الخطأ. هل يمكن للنفس أن توجد دون جسم؟ هل يمكنها أن تتصرف بشكل يتحرر من رغاب الجسم؟ وهل يمكنها البقاء بعد موت الجسم؟ وقد أُهرق قدر كبير من المداد على تقصي تصور أرسطو في النفس في الكتاب الأول من أطروحته **في الحيوان** (412a ff) (*De Anima*.)، التي وصفتها بأنها «صورة» (*eidos*) الجسم (وتتميز من ثمّ عنه، 414a20) و«تحقق» (*entelechia*) الجسم (وتتحد من ثم مع الجسم، 413a3 ;5-412a27). وهو يقول، في نص تعرّض لقدر كبير من الدراسة: «**السايك** هو أول تحقُّق للجسم الطبيعي لديه إمكانية الحياة». وقد وصف أرسطو **السايك** بأنه عِلّة (*aitia*) الحياة (15-415b12)، وفي ملاحظة عابرة في الكتاب 3.5 يقول إن جزءًا من **السايك** يسميه «الفكر» (**نوس**) ليس «قابلًا للانفصال» فحسب عن الجسم (18-430q17)، بل خالد لا يفنى» (5-413a3).

كيفيات مختلفة

شغل فلاسفة أحدث بتطوير حجج في كتابه **تأملات في الفلسفة الأولى** (1642) اشتهرت بأنها دافعت عن **ثنائية الجواهر** أو الفكرة أن الذهن والجسم جوهران متمايزان يمكن أن يوجد كل منهما بشكل منفصل على الآخر. ومن بين الأسباب الديكارتية للاعتقاد في أن الذهن والجسد اثنان (سواء جوهران أم خلاف ذلك) هو أنهما يحوزان فيما يبدو خواصًا مختلفة أو ضديدة. ويخبرنا قانون التماهي عند ليبنتز أن ما يحوز خواصًا مختلفة مختلف.

من هذا المنظور، الجسم ممتد مكانيًا، في حين أن الذهن ليس ممتدًا ويظل كُلًا موحّدًا متموضعًا في عالم شامل (لا تستطيع قياس الفكرة بالأقدام، ولا أن تترك جزءًا من ذهنك في المنزل حين تذهب إلى العمل). ويعمل الجسم بالعلل، فيما يعمل الذهن حسب الأسباب «المبررات» (4.6). الجسم محتم، والذهن حر. والجسم متناهٍ ومُقيَّد بواقعيات، والذهن يستطيع التفكير في اللامتناهيات وأن يختار دون قيد في الإمكانات. وفي وسع الذهن أن يجعل موضع انتباهه خارج الزمان والمكان، فيما يبدو أن الجسم متورط في الهنا والآن. الذهن ذاتي وخصوصي (وحدك تستطيع أن تعرف مباشرة ما يدور في ذهنك)، والجسم موضوعي وعامٌّ (بمقدور كل شخص أن يختبره وبشكل متزامن من نقاط عديدة). ومن يجادلون بأن الذهن مجرد جسم إنما يجادلون بأنه يمكن تبيان بطلان كل فرق من هذه الفروق أو أن الكيفيات الذهنية قابلة لأن تُردَّ إلى الجسم. بالنسبة لهم، الذهن كشيء متميز عن الجسم خرافة قديمة، «شبح متخيل في الآلة». ومن بين الإستراتيجيات التي تبنّاها أنصار **الوظيفانية** ألا نعتبر الذهن جوهرًا بل وظيفة الجسم (بطريقة يستدعون بها فكرة أرسطو عن **السايك** بوصفها **فعل** الجسم). ومن بين الأبعاد المغرية في الوظيفانية أنه لا يلزم عندها أن يقتصر التفكير على الأدمغة والأجسام البشرية، فحتى الحواسيب والآلات يمكن أن تُفهم على أنها تفكر لأنها تؤدي وظائف الفكر - كالتذكر، والحساب، والاستدلال، وما إلى ذلك.

الصعوبة الكأداء

على الرغم من كل عمل أنصار الوظيفانية وأنصار المادية الردّية أو الاستبعادية الذين يفسرون الذهن عبر الدماغ وأجسام أخرى، يبدو أن صعوبة كأداء ظلت باقية، حسب الفيلسوفين ديفيد تشالمرز وجون سيرل: حقيقة الوعي. مهما قمت بتشريحه، يبدو أن هناك في الوعي ما لا يمكن معرفته بخصوص الجسم. ويظهر أننا نستطيع أن نعرف كل شيء عن الخلايا العصبية، والدوائر الكهربية، والمواد الكيماوية، والأعصاب، والفيزياء دون أن نستطيع وصف الوعي بشكل تام. ويسمي تشالمرز هذه الإشكالية **بالصعوبة الكأداء**. والحال أنه أصبح إشكاليًا على البيولوجيا التطورية تفسير وجود الوعي إذا كان بالإمكان فهم كل ما يحدث في العالم البيولوجي دون ذكر له. لماذا لزم أن يكون لدينا وعيٌ أصلًا؟ إنه يبدو من منظور مادي زائدًا أو

موهومًا. الفلاسفة يسمون هذه الصعوبة التي أخرستهم **إشكالية الزومبي**. لماذا لا تكون هناك فحسب زومبيات مادية - كائنات شبيهة في كل شيء بالكائنات البشرية الواعية، حتى في سلوكها، ولكن دون وعي؟ وقد نسمي هذه الإشكالية أيضًا **بإشكالية الأجهزة ذاتية الحركة**. لماذا لا نكون مجرد آليات بيو-كيميائية بلا وعي؟

وهناك مسار نَقْض متعلق حول ما يسميه فرانك جاكسون «حجرة ماري»، حيث يطلب منا تخيُّل امرأة تدعى «ماري» عاشت دائمًا في حجرة كل ما فيها إما أبيض أو أسود، لكنها استطاعت عبر دراسة مصممة لهذا الغرض معرفة كل شيء معروف (وحتى يمكن معرفته؟) حول علم البصريات، ونظرية الألوان، وعلم الأعصاب، والفيزياء، إلخ.، على الرغم من أنها لم تختبر شخصيًّا رؤية اللون الأحمر مثلًا ولا الإحساس به. ألا تفتقد شيئا؟ إذا حدث أن ظهرت فجأة صورة تفاحة حمراء على شاشة حاسوبها الأبيض-الأسود، هل سوف تكتسب شيئًا جديدًا؟ وهذا الشيء الجديد هو ما يسميه الفلاسفة **كويليا** (*qualia*) «كيفية ذاتية» واعية.

طبيعة أن يكون الكائن خُفَّاشًا

يقارب توماس نيغل المسألة من منظور أكثر لغوية. في دراسة شهيرة بعنوان «ما طبيعة أن يكون الكائن خفاشا؟». يفحص نيغل ما يعنيه السؤال عن أشياء بعينها، «ما طبيعة أن يكون الكائن من النوع س؟». قد لا نكون قادرين على تأمين محتوى للإجابة، بمعنى أن نكون عاجزين عن معرفة ما تكونه طبيعة أن يكون الكائن من النوع س، لكن هذا لا يغيّر من حقيقة أن الاعتقاد أنه من طبيعة بعينها يحمل معنى منطقيًا.

وحين نقبل أن قول: «إن طبيعة أن تكون س هي كذا» يحمل معنى منطقيًا فإننا نسلّم بأن س المعني يحوز نوعًا من الذاتية أو الوعي. فضلًا عن ذلك، يمكننا أن نميز بشكل معقول بين (أ) الأشياء التي يصح أن يقال عنها «إنها أشياء ذات الطبيعة كذا» (كلب مثلًا)؛ و(ب) الأشياء التي لا يصح أن يقال عنها ذلك (حجر مثلًا)، فإننا نقبل التمييز بين الأشياء التي لديها خبرة ذاتية وتلك التي تفتقر إلى مثل هذه الخبرة. وقد جادل مارتين بُبر (1878-1965) على نحو مماثل في دراسة **«أنا وأنت»** (1923) (*Ich und Du*) بأن هناك كينونات يقول عنها المرء «أنت» في علاقتها بـ «أنا» المعني، في حين أن

هناك كينونات أخرى هي مجرد «هي» (لغير العاقل).

على ذلك، يظل السؤال قائمًا، ما إذا كان يمكن فهم الخبرة الذاتية عبر الجسم وحده، أم هناك حاجة، كما يقترح تبصّر نيغل، إلى شيء آخر؟ في كتابه «**فاي: رحلة من الدماغ إلى النفس**» (*Phi: A Voyage from Brain to The Soul*) (2012) 2012، يقترح غويليو تونوني أن الوعي مجرد ملمح أساسي في العالم وأن درجة وعي الشيء دالّة لقدر المعلومات التي يعالج، ولكيفية معالجته إياها. ولعلّ هذا قريب مما تقترحه **النفسانية الكونية**، التي ترى أن كل شيء واعٍ. ماذا ترى؟

انظر أيضًا:

2.9 الردّ

3.21 أغلوطة الرجل المقنّع

4.12 ماهية/عرض

4.22 مقوّم/حزمة

قراءات

Frank Jackson (1982). Epiphenomenal qualia. *Philosophical Quarterly* 32(127): 127– 136

* David Chalmers (2002). *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*

John R. Searle (2004). *Mind: A Brief Introduction*

Jaegwon Kim (2011). *Philosophy of Mind*

* Jonathan Westphal (2016). *The Mind Body Problem*

4.16 ضروري/عارض (Necessary/contingent)

تبدو بعض التمييزات الفلسفية حِكْرًا على المختصين، فيما تبدو تمييزات فلسفية أخرى أقرب إلى الفهم المشترك. التمييز بين الضروري والعارض من ضمن هذا الصنف الأخير. والتمييز في أساسه يقوم بين الأشياء التي يلزم أن تكون على ما هي عليه وما كان لها أن تكون سواه. ولكن أي نوع من الأشياء هذه؟ للفلاسفة غرام بعقد التمييزات، فدعونا نعتبر هنا تمييزًا مهمًّا.

الحوادث والمزاعم

عادة ما يميز الفلاسفة في نقاشاتهم للضرورة والعارضية بين نوعين من الأشياء الضرورية والعارضة.

المزاعم التي تصدق دائمًا، في كل الحالات، أيًّا كانت، **مزاعم ضرورية**. يستحيل ببساطة على المزاعم الصادقة بالضرورة أن تكذب – كما يستحيل على المزاعم الكاذبة بالضرورة أن تصدق. في المقابل، المزاعم العارضة مزاعم تصادف أن تصدق (أو تكذب) لكنه كان بالإمكان أن تكذب (أو تصدق)؛ إنها مزاعم تصدق في بعض الظروف وتكذب في ظروف أخرى.

في المقابل فإن **الأوضاع الضرورية** حوادث أو أوضاع وجود ما كان لها أن تكون غير ما هي عليه. إذا وقع حادث بالضرورة، يستحيل ألا يقع. أما إذا كان الحادث عارضًا، فقد يقع وقد لا يقع.

وكمثال على الحقيقة الضرورية، اعتبر أي حقيقة رياضية، 2 ´ 2 = 4 مثلًا. تقليديًّا، تعد هذه حقيقة ضرورية لأنه، في ضوء دلالات «2» ، و«4»، و«=»، و«´»، يلزم دائمًا أن تصدق 2 ´ 2 = 4، ويستحيل أن يكون الأمر خلاف ذلك. (وبطبيعة الحال كان لنا أن نستخدم الرموز «2»، و«4»، و«=»، و«´» بحيث تقوم مقام أشياء أُخَر، ولكن الضرورة التي نعزوها في هذه الحالة ليست في قيام هذه الرموز مقام ما تقوم بالفعل مقامه، بل نقر أن 2 ´ 2 = 4، وفق الدلالات التي تعنيها، صادقة بالضرورة).

غير أنك إذا اعتبرت حقيقة تاريخية من قبيل أن «جورج دبليو بوش كان رئيس الولايات المتحدة من عام 2001 حتى عام 2009»، سوف يبدو لك أنه من المعقول تمامًا أن نقول إن هذه الجملة ليست صادقة بالضرورة، وإنه لا شيء ضروريًّا بخصوص الوضع الذي تصف. لو اختلفت الأمور قليلًا في

فلوريدا، أثناء وبعد انتخابات عام 2000 الرئاسية، لكان آل غور هو الذي دخل البيت الأبيض رئيسًا، ولظل بوش مجرد حاكم ولاية سابق. ولأنه لا ضرورة في حقيقة أن «جورج دبليو بوش كان رئيس الولايات المتحدة من عام 2001 حتى عام 2009»، فإنها حقيقة عارضة.

الحتمية، واسبينوزا، والضرورة

لهذا فإن التمييز، مفهوميًا، تمييز واضح. ولكن، وكما تستطيع أن تتخيل، تصبح الأمور خلافية حين تحاول تحديد ما هو بالفعل ضروري وما هو بالفعل عارض. ومثل هذا، إذا كنت من أنصار الحتمية المتشددة، سوف ترى أن كل ما يحدث نتيجة لا مناص منها لما حدث قبله. لا براح للحظ ولا لحرية الاختيار. ومن هذا المنظور، لا شيء عارض، وكل الحوادث ضرورية. سوف تكون «جورج دبليو بوش كان رئيس الولايات المتحدة من عام 2001 حتى عام 2009» حقيقة ضرورية، لأنه ما كان لها، فيما يرى الحتميون، أن تكون خلاف ما كانت عليه. وعلى الرغم من أنه يبدو لنا كما لو أنه كان للانتخابات أن تكون على غير ما كانت عليه، فإن النتيجة في الكون الحتمي محتمة. وعلى هذا المنوال، اشتهر فيلسوف القرن السابع عشر اسبينوزا باعتقاده أن **كل شيء** يحدث بالضرورة، ولهذا فإن كل المزاعم الصادقة كليًا حقائق ضرورية. وقد حاول فيلسوف القرن الثامن عشر إمانويل كانط تجنب الإشكالية بقول إنه من منظور ما (منظور الخبرة البشرية) كل ما يحدث في العالم الذين نسكن فيه إنما يحدث بالضرورة؛ في حين أنه من منظور آخر (منظور عالم ميتافيزيقي يتجاوز خبرتنا) الأفعال البشرية تكون أحيانًا حرة وعارضة. وهناك فلاسفة يُدعون بأنصار «التوافقية» يرون أنه يمكن وصف الأفعال البشرية بشكل مشروع، حين تُفهم بشكل مناسب، بأنها ضرورية وحرة في آن واحد.

كواين والعارضية

في أحد الأطراف، إذا اقتنعت **بالكُلّانية الدلالية** (انظر 4.3، 4.24) التي يقول بها دبليو.ف.و. كواين، فإن كل شيء عارض. يحدث دائمًا أن ما نحكم عليه الآن بأنه صادق قد نحكم عليه لاحقًا بأنه كاذب. الحقائق الرياضية، من قبيل 2 ´ 2 = 4 تبدو صادقة بالضرورة، ولكننا لا نستطيع استبعاد

إمكان أن تستجد حقائق أو أسباب حول دلالات الحدود المتضمنة تجعلنا ننقح حكمنا.

ولهذا، على الرغم من أنه يسهل بما يكفي تحديد الفرق بين الضروري والعارض، فإنه أصعب بكثير أن نحدد بدقة أي المزاعم الصدقية تندرج تحت كل صنف.

مثل: وجود الله

يظهر التمييز في كثير من فروع الفلسفة، بما فيها الحجج المتعلقة بوجود الله. اعتبر الله كفرضية. إذا كان الله موجودًا، فهل سوف يكون كائنًا ضروريًا أم عارضًا؟ بالتوكيد أنه لن يكون كائنا عارضًا؛ لا يصح أن يكون الله موجودًا ولكن كان له ألا يكون موجودًا. إذا كان الله موجودًا، يلزم أن يكون كائنًا ضروريًا، وأن يكون الزعم بأن «الله موجود» حقيقة ضرورية. ومن سبل تصور الله على هذا النحو أن نقول إن وجوده بالضرورة جزء من مفهوم «الله». وقد جادل بعض الفلاسفة بأن هذا يعني أن وجود الله لازم، لأن الله-غير الموجود تناقض: إذ سوف يكون كائنًا ضروريًا لا وجود له في الواقع. وسوف يكون القول بعدم وجود الله شبيه بقول إنه ليس للمثلث ثلاثة أضلاع. هذه حجة يمكن العثور عليها عند فلاسفة عقلانيين من أمثال ديكارت واسبينوزا. غير أن جذورها ترجع إلى عمل آنسلم كانتبري (ح.1033-1109) **الموعظة** (*Proslogion*)، وهناك فلاسفة معاصرون، مثل آلفن بلانتيعا، يتبنّون تنويعة منها. وثمة مسألة لاهوتية متعلقة تتساءل عما إذا كان خلق الله العالم ضروريًا.

إشكالية: المستقبل والوسط المرفوع

في الجزء 9 من كتابه **العبارة** (*Interpretation*) يشير أرسطو إلى شيء مهم يتعلق بالحديث عن المستقبل (4.11). اعتبر الجملة «هناك معركة بحرية سوف تنشب غدا» (التي ينطقها شخص ما قبل «معركة سلامس» التي وقعت عام 480 ق.م.). سوف يقول معظمنا إن هذه الجملة كانت في ذلك المساء إما صادقة أو كاذبة. ولكن هناك صعوبة كامنة هنا: لو كانت الجملة إما صادقة وإما كاذبة قبل نشوب المعركة، لبدا أن المستقبل كان

(أو يكون!) ضروريًا ومحتمًا بشكل مسبق. ويظهر أن هذه نتيجة لن يقبلها كثيرون. وبطبيعة الحال يمكن الحفاظ على عارضية المستقبل بقول إن مزاعمنا بخصوص المستقبل ليست صادقة ولا كاذبة إلى أن تقع الحوادث المُتنبأ بها، لكن هذا البديل في تقدير كثيرين غير مقبول بالقدر نفسه. إنكار إقرار صدق أو كذب الجمل المتعلقة بالمستقبل لا يبدو مستحيلًا عمليًا فحسب (لأننا لن نستطيع قول إنه يصدق أن شخصًا ما سوف يَبَرُّ بوعده أو أن يكون هناك وعد)؛ بل يبدو أيضًا أنه يشكل اختراقًا لأحد المبادئ الأساسية الخاصة بالعقلانية - قانون الوسط المرفوع - الذي يقر أنه يلزم أن تكون الجملة صادقة أو كاذبة، وليس هناك بديل ثالث (انظر 3.4).

وهكذا تستطيع أن ترى أنه على الرغم من أن الأمور تبدو بسيطة في البداية، فإن هناك الكثير مما يحدث مع هذه المفاهيم. وعلى الرغم من أن التمييز بين الضروري والعارض يتجذر في الفهم المشترك، لك أن تتأكد من أنه يصبح على أيدي الفلاسفة شيئًا لافتًا.

انظر أيضًا:

4.1 قبلي/بعدي

4.3 تحليلي/تركيبي

4.5 مقولي/مقامي

قراءات

Aristotle (fourth century BCE). *On Interpretation*, Ch. 9

Alvin Plantinga (1974). *The Nature of Necessity*

Saul Kripke (1980). *Naming and Necessity* *

John Haldane and Roger Scruton (eds) (1990). Logical *Necessity, and Other Essays*

* Tamar Szabo Gendler and John Hawthorne (eds) (2002). *Conceivability and Possibility*

4.17 ضروري/كاف (Necessary/sufficient)

ما الذي يعنيه أن تكون شخصًا؟ متى تحصل على معرفة، بدلًا من مجرد رأي أو اعتقاد؟ هذان سؤالان من الأسئلة الأساسية في الفلسفة. وغالبًا ما تحدد الأجوبة عنهما الشروط الضرورية والكافية لكون الكائن شخصًا أو لاكتساب معرفة. والشروط الكافية هي الشروط التي **تكفل** كون شيء ما صحيحًا. أما الشروط الكافية فهي الشروط **المتطلّبة** لكونه صحيحًا.

نستطيع أن نرى الفروق والعلاقات بين الاثنين عبر اعتبار بعض الأمثلة اليومية. كونك أحد الرعايا البريطانيين شرط ضروري لأن تكون رئيس وزراء بريطانيا، لكنه لا يكفي. يشترط في رئيس وزراء بريطانيا أن يكون أحد رعايا بريطانيا، ولكن في حال استيفاء هذا الشرط، ثمة شروط أخرى لتولي المنصب، من بينها الفوز في عدد من الانتخابات.

استثمار مبلغ هائل في البلاد والخلو من السوابق شرطان كافيان للحصول على بطاقة خضراء في الولايات المتحدة، لكنهما ليسا شرطين ضروريين. ذلك أن هناك سبلًا أخرى للحصول على مثل هذه البطاقة، منها أن تكون زوجًا أو زوجةً لمواطن أمريكي، أو تكون لديك مهارات بعينها تعتبرها حكومة الولايات المتحدة مهمة.

واحد أم كثير، مجمّعة أم منفصلة

قد تكون الشروط مفردة أو عديدة، وقد تكون ضرورية وكافية في آن واحد. أن يكون الشيء مركّبًا من H2O شرط ضروري وكافٍ لكونه ماء. فلكي يكون الشيء ما يلزم أن يكون مركبًا من H2O (مع الاعتذار لهيلري بتنام، انظر 2.9)، وإذا لم يكن سوى مركبٍ من H2O فإن هذا يكفي لجعله ماءً- إذ ليست هناك شروط أخرى. ولكن لكي يكون الشيء ثلجًا، يلزم أن يكون مركبًا من H2O وأن تكون درجة حرارته أقل من درجة الصفر المئوية، أو ما يساويها، في الظروف الجوية العادية. ويشكل هذان الشرطان – شرط البنية الذرية ودرجة الحرارة – فئة الشروط الضرورية والكافية لأن يكون الشيء ثلجًا.

تطبيق على التعريف

تحديد فئة من الشروط الضرورية والكافية أسلوب فلسفي شائع في تعريف المفهوم. ومثل هذا، اقترح أن الشروط الضرورية والكافية لـ«معرفة أن س» هي (1) أن تعتقد أن س، و(2) أن تكون مبرّرًا في هذا الاعتقاد، و(3) أن تكون س صادقة. كي تحصل على معرفة تحتاج إلى كل هذه المكونات الثلاثة، ولهذا فإن كل شرط **على حدة شرط ضروري**، على الرغم من أنها تشكّل **مجتمعةً** الشروط **الكافية** للمعرفة. ولهذا فإن هذه الفئة المؤلفة من المكونات الثلاثة تؤلف الشروط الضرورية والكافية لـ «معرفة أن» شيئًا ما صحيح.

وفي مسألة الهوية الشخصية، هناك تصورات متنافسة عديدة لفئة الشروط الضرورية والكافية لكون شخص ما في وقت ما متماهيًا مع الشخص نفسه في وقت آخر. البعض يزعم أن شكلًا من الاستمرارية النفسية ضروري وكاف. وفق هذه الرؤية، ما دامت هناك ذاكرة، واعتقادات، وسجايا استمرت فترة طويلة بما يكفي، فإن الشخص مستمر في الوجود. آخرون يجادلون أن هذا شرط ضروري لكنه ليس كافيًا، لأن هناك حاجة أيضًا للاستمرار المادي: فما لم يستمر جسمك (أو على الأقل دماغك) في الوجود، فلا قَدْرَ من الاستمرارية النفسيّة يكفي لبقائك. ولهذا فإن فئة الشروط الضرورية والكافية للهوية الشخصية تشمل الاستمرارية المادية والاستمرارية النفسية. غير أن هناك آخرين يرون أن الاستمرارية المادية وحدها ضرورية وكافية.

وبعض الفلاسفة ينكرون بالمطلق نموذج الشروط الضرورية والكافية، على الأقل في بعض مجالات البحث. هكذا ارتأى فتغنشتاين أنه لا معنى للبحث عن الشروط الضرورية والكافية لكون شيء ما لعبة. كثير من الأشياء ألعاب، والمشترك بينها غير قابل لأن يُحدَّد من قِبل فئةٍ من الشروط، بل نوع من «التشابه العائلي». والقواعد التي تحكم التطبيق الصحيح لاستخدام أي كلمة، بما فيها مفهومي «المعرفة» و«الشخص» مثلًا، لا تقبل التكيف مع قالب الشروط الضرورية والكافية. ببساطة العالم والمفاهيم التي نستخدم في التفاعل معه ليست منظمة، ونحن في حاجة إلى التعويل على الحكم وملاحظة الأسلوب المركب الذي تستخدم به الكلمات كي نحدد ما إذا كان لدى شخص ما معرفة حقيقية، أو أنه يظل بمرور الوقت الشخص نفسه.

انظر أيضًا:

1.10 التعريفات

3.13 المعايير

4.12 ماهية/عرض

قراءات

Ludwig Wittgenstein (1953). *Philosophical Investigations*, §65–71.

* Patrick J. Hurley and Lori Watson (2017). *A Concise Introduction to Logic*, 13th edn.

* Theodore Schick and Lewis Vaughn (2020). *How to Think about Weird Thing*, 8th ed.

4.18 عدم/وجود (Nothingness/being)

«أهلًا موراغ»، قال آنغوس. «ما الذي تفعله هناك؟». «لا شيء»، يردُّ موراغ. «ما الذي يوجد في هذا الصندوق؟»، يسأل أنغوس، «أخشى أنه لا شيء البتة ياموراغ». مدهش قدر حديث الناس عن «اللاشيء» وبطبيعة الحال اهتم الفلاسفة أيضًا بمسألة اللاشيء أو العدم، خصوصًا صحبة تقصي توأم العدم: الوجود.

تأثير بارمنيدس الطويل

بطريقة ما بدأ كل شيء بتوكيد بارمنيدس الذي يبدو بسيطًا بشكل مضلِّل في القرن الخامس ق.م. أنه يستحيل على «ما يكون» (*esti*) «ألا يكون» (*ouk esti*) بأي طريقة. وحسب بارمنيدس، محتم على ما-يكون (الذي يفهم بشكل عام على أنه **الوجود**) أن يبقى ثابتًا، وإلا كان يتغير

مما-يكون إلى ما-لا-يكون. ويستحيل عليه أن يتألف من أجزاء، لأن جزءًا منه لن يكون جزءًا آخر. ولأسباب مماثلة، يلزم أن يكون الوجود مفردًا، ولازمنيًا، وسرمديًا، وغير قابل للقسمة، ومستقلًا، وغير متحرك. بطريقة ما، حاول الفلاسفة منذ عهد بارمنيدس تنقيح زعمه هذا أو دحضه برمته.

ومن بين جوانب نتائج بارمنيدس التي وجدها آخرون إشكالية بوجه خاص زعمه أن كلًّا من التعددية والتغير وهم. لكننا نستطيع تفسيرهما باستخدام العدم. أيضًا فإن العدم يفسر النفي، والاختلاف، والفراغ، وحتى الزمنية. وهكذا يرى ذريون قدماء من أمثال ديمقريطس وإبيقور أن الواقع مؤلَّف (بمعنى ما) من (1) ذرات بارمنيدسية لا تقبل القسمة و(2) خواء أو عدم. والفراغ هو الذي يمكِّن الذرات من الحركة. ففي النهاية، محتم أن يكون فراغ يمكن أن تتحرك فيه، وإلا لما استطاعت الحركة. والفراغ يفسر الفرق أو الغيرية ضمن الأشياء، لأنه لو لم يكن هناك فراغ بين شيئين لاندمجا في شيء واحد.

إشكالية الفراغ المطلق

أثارت فكرة فضاء خالٍ ضروري بين الكائنات أو الكينونات إشكالية في العصرين الوسيط والحديث في الفيزياء عرفت بـ«إشكالية الفراغ» أو «إشكالية الامتلاء». إما أنَّ الفضاء خال، أو مليء. يبدو الفضاء خاويًا، وهذا الخواء يفسّر كيف أن الحركة ممكنة. ولكن لو كان الفضاء خاليًا كُليًا، لما كان هناك فيما يبدو شيء يفصل بين الأجرام السماوية، كالكواكب مثلًا؛ ولو لم يكن هناك ما يفصل بينها، لكانت متلاصقة. أيضًا، لو لم يكن هناك شيء يحيط بها لوقعت. وهكذا جادل أنصار الامتلاء، ديكارت مثلًا، أنه محتم أن يكون الفضاء نوعًا من **الامتلاء**، بحيث يكون مليئًا بشيء ما، لعله شيء غير مرئي غالبًا ما يسمى «الأثير». وحسب وجهة النظر هذه، المجموعة الشمسية شبيهة بدوامة هائلة تطفو فيها الكواكب وتدور. النيوتونيون أميل إلى نظرية الفراغ، وأفضلية الميكانيكا النيوتنية رجّحت فكرة أن الفضاء مليء بلا شيء. غير أن نظرية مجال الكم اقترحت في الآونة الأخيرة أن الفضاء ليس خاليًا بل يحتشد بمجالات ذات أوصاف متنوعة.

الترانسندنتيات والوجود بوصفه عدمًا

يقول أرسطو إن الدراسة الأساسية في الميتافيزيقا هي الوجود بوصفه كذلك (*Metaphysic*, Bk 1)، ولعل فكرتي الصورة والماهية ظلتا لآلاف السنين النموذجين الأهم للوجود. وبالتأمل في هذا التقليد، لاحظ فيلسوف العصور الوسطى دنس سكوتس (ح.1266-1308) أن بعض الحدود لا تنطبق فحسب على أشياء أو مواد بعينها بل تسري على كل شيء، ومثل هذا أن «صادق»، و«واحد»، وبالطبع «وجود»، تتجاوز مقولات الأشياء الأكثر تحديدًا. وفي النهاية، سواء كنت تتحدث عن قطط أو خصائص أو الزمان أو الأفكار، فكلها كينونات **موجودة**. ولك أن تقول إن الوجود هو الحد الأكثر عمومية الذي يسري على كل الأشياء، وهو شيء تتشارك فيه كل الأشياء. ولعله يشير إلى شيء نشترك فيه مع الله.

أُعجب الفينومينولوجي مارتين هيدغر بملاحظة سكوتس حول الوجود وجادل في كتابه **الوجود والزمان** (1927) (*Being and Time*) بأنه لا يصح أن يكون الوجود في أعم معانيه (*Sein* في الألمانية) نوعًا بعينه من الكائنات أو الأشياء. إنه ليس طاقة، ولا مادة ممتدة، ولا ذرات ولا كواركات، ولا عناصر (تراب-هواء-نار-ماء)، ولا فكرة، ولا صور، ولا خصائص (كما حسب الكثير من الميتافيزيقيين الغربيين). كل واحدة من هذه كينونة محددة وليست الوجود نفسه. وحسب تبصر هيدغر، محتم على الوجود، أن يكون، بشكل مفارق، لا-شيء بل هو شرط كل شيء.

الحقائق السالبة

يثير اعتبار تبصر هيدغر وملاحظة الكيفية الترانسندنتية للوجود سؤالًا حول اللاشيء (العدم). إذا كان «الوجود» ينطبق على كل شيء، فعلى أي شيء ينطبق اللاشيء؟ وكيف يمكن أصلًا الحديث أو الكتابة أو التفكير في لاشيء؟ يرى كثير من الفلاسفة أن الجملة تحمل دلالة وتكون صادقة أو كاذبة فقط إذا كانت حول شيء ما. ولكن اللاشيء بالتعريف **ليس** شيئًا. فكيف يتسنى لنا صياغة جمل تحمل دلالة حول لاشيء أو حتى حول ما لا يكون؟ إننا لا نتحدث فحسب عما يكون بل نتحدث أيضًا عما **لا يكون** – «ليس هناك وحيد قرن في هذه الحجرة»، و«لست جون كينيدي»، «ولا وجود لليبرتشاونات (كائنات خرافية) ». أليس هذا غريبًا؟ يسمي الفلاسفة

هذه **حقائق سالبة**. وكان لأنصار بارمنيدس أن يجادلوا بأن الحديث الذي يحمل دلالة من هذا النوع **ليس** (!) ممكنًا. (ولكن، هل يتسنى لهم قول هذا بشكل متسق؟).

ويجادل **أنصار العدمية** (حرفيًا، أنصار اللاشيئية) بأن العدم موجود، وأن العالم الخالي عالم ممكن. وهناك عدميون يذهبون أبعد مما يذهب إليه المنشغلون بإمكان وجود لغة تحمل معنى تتحدث عن العدم، حيث يرون أنه ليست هناك دلالة ولا قيمة إطلاقًا (على الأقل ليست هناك دلالة مشتركة ومستقرة). وفي موضوع مختلف إلى حد ما، افترض بعض المنظِّرين أن القدرة على التفكير، والكتابة، والحديث عن حقائق سالبة يميز الكائنات البشرية عن سائر الحيوانات.

الحرية الوجودية

أثارت القدرة على النفي الفيلسوف الوجودي جان-بول سارتر، وهو قارئ متمعّن لمارتين هيدغر. وهذه القدرة، حسب سارتر في **الوجود والعدم** (*Being and Nothingness*)، قدرة محورية وغامرة الحضور في الخبرة الإنسانية. كل شيء في عالمنا **ليس** شيئًا آخر – الطاولة ليست القطة التي تمشي عليها، والقطة ليست الهواء المحيط بها، وهكذا. وهذا الوضع المؤلَّف من لَيْسات والفروق (5.9) هو ما يجعل الدلالة وحتى الوعي ممكنين، خصوصًا لأن الخاصية المُعرِّفة للوعي البشري هو أنه يعزل نفسه دائمًا عن بقية العالم وسائر البشر. أن تكون ذاتًا عند سارتر هو أن تنفي نفسك في علاقة مع موضوع ما. وهو أيضًا ما يميز زمنيتنا. إننا لسنا حاضرين فحسب بل نعزل أنفسنا عن الماضي برمي أنفسنا إلى الأمام في المستقبل. الوعي لا يرضى أبدًا بنفسه كما هي (6.2). نحن دائمًا وأصلًا وراء ما كنا، فلا نكون ما كنا بل نتعالى على أنفسنا بالمضي الدائم قدمًا. والرمي الإسقاطي السلبي لا يتوقف إلى أن نتوقف عن الوجود. ولأننا ننفي أنفسنا دائمًا عن الآخرين والعالم، ولأننا نسقط أنفسنا دائمًا على الماضي من الماضي والحاضر، ولأننا نوجد دائمًا أصلًا وراء أنفسنا، فإن كلًّا منّا عند رسل «عدميّة» (*le néant*).

وبسبب هذه العدمية الخاصة، فإننا لسنا واعين فحسب بل أحرارًا. والحرية عند سارتر هي تحديدًا نشاط قول «لا»، والوجود عنده «لا» مستمرة، تسلب أو تعدم. وملاحظة هذا إنما تقوض أي محاولة لتحديد

أو تثبيت كلٍّ منا بوصفه «وجودًا» (*l'être*) بدلًا من أن يكون عدمًا (ويشمل هذا الجهود التي تبذل لفهم البشر بوصفهم محددين من قبل قوانين الطبيعة، أو البيئة، أو الظروف الاجتماعية). إننا نوجد، بهذه الطريقة الوجودية، ليس ككائنات بل كعدميات أو خُرّيات.

انظر أيضًا:

6.2 ديفيرنس، والتفكيك، ونقد المثول

6.6 النقد الهيدغري للميتافيزيقا

6.11 النقد السارتري لـ«سوء الطوية»

قراءات

Allan B. Wolter (1946). *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*

Joseph P. Fell (1979). *Heidegger and Sartre*

Edward Grant (1981). *Much Ado about Nothing: Theories of Space and the Vacuum*

* John Palmer (2009). *Parmenides & Presocratic Philosophy*

4.19 موضوعي/ذاتي (Objective/subjective)

قد تكون الامتحاناتُ مصدرَ كرب حياة الطالب، ولكن معظم الناس يقبلونها لأنها تؤمّن فرصة لتقويم موضوعي لعمل الطالب، في حين أن رؤيته لعمله قد تكون ذاتية أو مشوهة.

نعقد تميزات من هذا القبيل في كل الأوقات. نتحدث عن كون تقرير إخباري ما «موضوعيًا»، ونصفه بأنه «ذاتي» أكثر مما يجب إذا كانت رؤية صاحبه مهمينة. ونتحدث عن كون الذوق ذاتيًا، لكن قياس ملوثات الجو

موضوعية. ولكن هل لدينا فهم واضح لما يعنيه التمييز بين الموضوعي والذاتي حقيقة؟

حين يتجذر حكم أو وجهة نظر بأسرها في المنظور المحدد لشخص ما للعالم، غالبًا ما نصف هذا الحكم بأنه «ذاتي». وبقولنا هذا نلمّح إلى أننا نخشى من كونه منحازًا، أو لا يأخذ في حسابه كل الحقائق، أو يفشل في التسامي على الرؤية الخاصة. أما حين يأخذ الحكم في حسبانه كل البيانات المتعلقة، ويستبعد التحيز الشخصي، ويحظى بقبول أشخاص آخرين ذوي دراية وقدرة، فنقول إن الحكم «موضوعي». وبهذا نلمّح إلى أن الحكم محايد، مؤسس جيّدًا على الحقائق، ويسمو على الشخصي.

الذاتي إذن هو ما يتعلق بالذات (المفردة)، الوعي أو الذهن، في حين أن الموضوعي هو الموجود خارج أو بشكل مستقل عن الذات (المفردة). وبطبيعة الحال فإن الأمور تتعقد كثيرًا حين يكون هناك تنوع في الذوات (بين الذكر والأنثى، أو الآسيوي والأوربي، أو المحدثين والقدماء مثلًا)، أو تنوع ضمن الموضوعات (بيئات مختلفة)، أو علاقات مختلفة بين الذوات والمواضوعات. هل يمكن تحقيق الموضوعية حين يبدو التنوع عظيمًا (موضوعيًا) على النحو الذي يبدو به؟

الموضوعية والأخلاق

وعلى أي حال، فإن التمييز بين الموضوعية والذاتية مهم في العديد من حقول الفلسفة. اعتبر الإتيقا مثلًا. إذا قلت إن «فرويد مخطئ»، أليس هذا مجرد حكم ذاتي؟ ففي النهاية، قد يتفق معك آخرون، لكن هذا لا يعطينا سوى **اتفاق بين مجموعة أحكام ذاتية**. وثمة شكوك مشابهة بخصوص الأحكام الاستاطيقية: أليس الحكم بأن «لوحة بيكاسو جورنيكا عمل فني عظيم» مجرد حكم ذاتي؟

غير أن بعض الفلاسفة يقبلون هذا، فهم يرون أن ما هو موضوعي ليس سوى ما هو شائع أو مُسلّم به عبر اتفاق مجتمع من الذوات. آخرون يرون أن ما هو موضوعي هو ما يقف قبالة أو بشكل مستقل عن الذوات الفردية والجمعية. وهناك أيضًا من يرون بأن ما يمكن أن تتفق عليه مجموعة من الذوات قد لا يتنزل منزلة الحقيقة الموضوعية، ولكن مثل هذه الحقائق «التذاوتية» (intersunjective) تقوم عمليًا بما تقوم

به الحقائق الموضوعية. وحسب هذه الرؤية، التذاوتية هي ما يتبقى من الموضوعية حين نحرر أنفسنا من وهم استقلاليتها من الذاتية البشرية.

المعرفة، والمنظورية، والدور الهيرمينوطيقي

لا تواجه صعوبات تجاوز الذاتي الأحكام القيمية فحسب. اعتبر المعرفة نفسها. كيف يمكن للمعرفة الموضوعية أن تكون ممكنة؟ قد نتمكن من الترفُّع على رؤانا الفردية، ولكننا نظل مأسورين في رؤية بشرية بوجه خاص – وأكثر من هذا أنها رؤية متجذرة في بيئة تاريخية واجتماعية بعينها. وظرف أننا قادرون فحسب على تأويل الأشياء الجديدة تأسيسًا على قيم واعتقادات سابقة الذي يبدو أننا نواجهه يسمى بـ«الدور الهيرمينيوطيقي». هل في الوسع تجاوز هذا الدور بحيث نحصل على وجهة نظر محايدة حقيقة (انظر 3.6)؟

لقد كتب توماس نيغل عن هذا الموضوع في كتابه بأسر عنوانه جوهر الإشكالية: **الرؤية من لا مكان** (1986) (*The View from Nowhere*). إذا كانت الذاتية هي الرؤية من مكان بعينه، يلزم أن تكون الموضوعية نوعًا من الرؤية من لا مكان. ولكن هل هناك معنى أصلًا للحديث عن رؤية من لا مكان؟ لا ريب في أنَّ أيَّ «حديث ممكن» حول الحقيقة صادر عن منظور أو آخر؟ وهذه هي الفكرة الكامنة وراء ما أصبح يعرف بـ«منظورية» فريدريك نيتشه – فكرة أن كل المعارف دائمًا ما تكون من منظور بعينه، ولهذا فإنه ليست هناك موضوعية.

ويرد نيغل على التحدي بطريقة مختلفة. إنه يطلب منا أن نعتبر الذاتية والموضوعية لا كوجهين لعملة واحد بل كطرفي طيف. لدينا في أحد الطرفين ذاتية محضة: وجهة النظر المتجذرة كليًا في الطبيعة الفردية للذات. ولدينا في الطرف الآخر موضوعية قد لا يكون هناك من سبيل للظفر بها: حيث المعرفة متحررة من كل لوثات المنظور العيني. ولكننا نستطيع أن نشغل مواضع ذاتية وموضوعية بدرجة أو أخرى. وكلما كانت معرفتنا أقل اعتمادًا على الملامح الخاصة بوجودنا، كانت أكثر موضوعية. قد لا تصبح موضوعية بشكل تامٍّ إطلاقًا، ولكن هذا قد لا يهم. إذا لم نكن مقتنعين بأن الموضوعية مسألة كل شيء أو لا شيء، نستطيع أن نقدر قيمة الحصول على رؤية أكثر موضوعية، حتى في حال عجزنا عن التخلص كليًا من الذاتية.

تناول نيغل لقسمة الموضوعي/الذاتي مثل على الكيفية التي تجاوز بها الفلاسفة اعتبارها مثنوية تبسيطية، حيث الذاتية سيئة والموضوعية جيدة، وإن كان الحصول عليها صعب، إن لم يكن مستحيلًا. وقد أصبح النقاش أكثر تركيبًا، لكن المصطلحات تظل على حالها.

انظر أيضًا:

12. اليقين والاحتمال

3.16 المثنوية الزائفة

4.2 مطلق/نسبي

6.2 ديفيرنس، والتفكيك، ونقد المثول

قراءات

Thomas Nagel (1986). *The View from Nowhere*

Crispin Wright (1992). *Truth and Objectivity*

* P.K. Moser (1993). *Philosophy after Objectivity*

* Lorraine Daston and Peter Galison (2007). *Objectivity*

4.20 نصير الواقعية/خصم الواقعية (Realist/non-realist)

«في عام 1628، اخترع وليام هارفي الدورة الدموية».

يرتكب معظم تلاميذ المدارس في نقطة ما خطأً من هذا القبيل. لأننا نحشو رؤوسهم بالمعلومات حول من اكتشف هذا أو اخترع ذلك، تختلط الانفراجات مع بعضها البعض ولا تعود الاكتشافات تُميَّز عن الاختراعات.

غير أن أطفال المدارس الذين يلتبس عليهم الأمر يتعثرون أيضًا في إشكالية فلسفية عميقة. حين ننظر إلى قطاع واسع من المعرفة البشرية،

من العلم إلى السياسة، ومن الإثيقا إلى الإستاطيقا، ما قدر المكتشف وما قدر المخترع؟ هل الإثيقا محاولة لمعرفة ما يكونه الخير، تشبه محاولة هارفي اكتشاف ما يقوم به القلب؟ أم أنها محاولة لتشكيل نسق أخلاقي، شبيهة بمحاولة جورج ستيفنسون تصميم وبناء أول قطار بخاري عام 1814؟

تنويعات الواقعية

حسب نصير الواقعية، يتعلق السعي وراء المعرفة أساسًا بالاكتشاف. بعبارة أكثر تحديدًا، الواقعية اعتقاد بأن هناك حقائق حول العالم المادي تكون هي ما هي عليه بصرف النظر عن اكتشافنا إياها. ويتمظهر هذا الموقف الواقعي العام عبر مجمل نطاق الموضوعات الفلسفية. **الواقعية الأنطولوجية أو الميتافيزيقية** هي الرؤية التي تقر أن الكينونات المختلفة موجودة بشكل مستقل عن أذهاننا أو خبراتنا الذاتية (على سبيل المثل، الكينونات الفيزيقية كالأشياء المادية؛ الكينونات المجردة كالفئات والكليات والأعداد؛ والكينونات فوق الطبيعية كالنفوس والآلهة). **والواقعية الإبستيمولوجية** هي الرؤية التي تقر أن الجمل تصدق وتكذب بشكل مستقل عما إذا كنا نعرف أو نعتقد أنها صادقة. **والواقعية الإثيقية** هي الرؤية التي تقر أن الأفعال تكون صائبة أو خاطئة أخلاقيًا سواء حكمنا عليها بذلك أو لم نحكم. أما **الواقعية الإستاطيقية** فترى أن الجمال خاصية فعلية للأعمال الفنية، يكتشفها الرائي المدقق.

وغالبًا ما توصف الواقعية بأنه موقف «الفهم المشترك»، ولكن في هذه الحالة قد يكون الفهم المشترك أكثر تنوعًا. صحيح أنه سوف يتفق على أن الأشياء المادية توجد بصرف النظر عما إذا كنا ندركها، ولكنه قد لا يكون نصيرًا للواقعية حين يتعلق الأمر بالفن والأخلاق مثلًا. وفي حالة الفن، لعلّ معظم الناس يتفقون على أن الجمال في عين الرائي وليس من ضمن خصائص الأعمال الفنية نفسها.

تنويعات ضد-الواقعية

هناك سبل عديدة يمكن بها للمرء أن يكون خصمًا للواقعية، ما يعني أن هناك الكثير من الأشياء الإيجابية التي يمكن له أن يعتقد فيها والتي

تتسق مع إنكار تضمن صدق أو كذب جمل تمثيل أو عكس واقع مستقل (الواقعية الإبستيمولوجية)، أو إنكار الاعتقاد بأن ما هو واقعي مستقل في علاقته بالذوات التي تختبره (الواقعية الميتافيزيقية).

في الأنطولوجيا، الموقف ضد-الواقعي الأساسي هو المثالية – الرؤية التي تقر أن الأشياء في ماهيتها ليست مادية وما كان لها أن توجد لو لم يكن هناك ذهن أو روح. (من جهة أخرى، يمكن وصف المثالية بأنها نوع من الواقعية التي تعتبر الواقع الميتافيزيقي الموضوعي مثاليًا في وجوده). وفي الإبستيمولوجيا، قد تكون خصمًا للواقعية نسبانيًا، يجادل بأن ما يصدق وما يكذب يتوقف دائمًا على منظور الناس التاريخي، أو الاجتماعي، أو الفردي. وفي الإثيقا قد تكون ذاتانيًا، تجادل بأن الأحكام بصواب أو خطئية الأفعال مجرد تعبيرات عن استحسان أو استهجان ذاتي. وفي الإستاطيقا، قد تجادل بأن أحكام الجمال على الأعمال الفنية مجرد تعبيرات عن ذائقة شخصية. وفي جميع مجالات الفلسفة هذه، هناك أيضًا سبل أخرى تكون بها خصمًا للواقعية.

خارج القائمة

هذا لا يعني أن عليك أن تختار بين أن تكون واقعيًا في كل شيء أو خصمًا للواقعية في كل شيء. قد يتنوع موقفك حسب المسألة المطروحة. ومثل هذا أن كثيرًا من الناس واقعيون بخصوص العالم الخارجي وخصوم للواقعية حين يتعلق الأمر بالأخلاق والجمال. وقد ذهب إمانويل كانط إلى حد وصف فكره بأنه «واقعية إمبيريقية» و«مثالية ترانسندنتية». وهناك حركات فلسفية أخرى تحاول أن تتخذ سبيلًا بين الواقعية وضد-الواقعية عبر صياغة سبيل بديلة للنظر في هذه المسائل. والفينومينولوجيا (انظر 5.8) مثل على هذه الحركات. التمييز بين الواقعية وضد-الواقعية تمييز عميق، ولكن لا مدعاة كي يحدد مقاربته للفلسفة لأن يتخذ موقفًا أساسيًا مرة وإلى الأبد.

انظر أيضًا:

4.12 ماهية/عرض

4.19 موضوعي/ذاتي

7.10 الارتيابية

قراءات

Nelson Goodman (1978). *Ways of Worldmaking.*

Hasok Chang (2004). *Inventing Temperature: Measurement and Scientific Progress.*

* Lee Braver (2007). *A Thing of This World: A History of Continental Anti Realism.*

Stuart Brock and Edwin Mares (2007). *Realism and Anti Realism.*

4.21 معنى/إحالة (Sense/reference)

ثمة اتفاق واسع على أن فلسفة اللغة بدأت مع غوتلوب فريغه (1848-1925). وكان فريغة أورث الفلسفة التمييز بين «المعنى» و«الإحالة» في دراسته المؤثرة «**في المعنى والإحالة**» *'Über Sinn und Bedeutung'* (1982)، وبعد مضي أكثر من مائة عام على نشرها، تظل موضع نقاش وجدال.

يمكن توضيح أساسيات التمييز بمثل لفريغه. اعتبر الاسمين: «نجمة الصباح» و«نجمة المساء». كلاهما اسم للجرم السماوي نفسه (كوكب الزهرة). لدينا هنا إذن اسمان يحملان معنيين مختلفين لكنهما يحيلان على الشيء نفسه. إحالتهما واحدة لإنهما يحيلان على الشيء نفسه، لكن معنييهما مختلفان لأن ما نفهمه من كل منهما مختلف: فقد نفهم من «نجمة الصباح» جسمًا عاكسًا يظهر في موضع بعينه من السماء في

الصباح، ونفهم من «نجمة المساء» النجمة التي تظهر في موضع بعينه من السماء في المساء. وقد نكون قادرين على استخدام التعبيرين بشكل يحمل دلالة دون معرفة أنهما يحيلان على الشيء نفسه. والواقع أن هذا ما حدث مع الناس لعدة قرون.

وقد بسط فريغه هذا التصور بحيث لا ينطبق فحسب على الأسماء، بل حتى جمل بأسرها. وحسب فريغه، يجب اعتبار الجمل التقريرية (التي تقر أن كذا وكذا هو الوضع) مثل الأسماء، لديها معنى وإحالة.

ليس سهلًا إلى هذا الحد

حتى الآن لا إشكال. ولكن يجب على القارئ أن يخشى من أنه لا شيء من هذا يتكشف على النحو الذي يتوقع. فأولًا، قد يُغوى المرء بالاعتقاد بأن المعنى ذاتي بطريقة ما، خصوصًا أن فريغه يقول إن الفكرة المعبَّر عنها في الجملة هي معناها، وليس إحالتها. ولهذا فإن المعنى يماهي بطريقة ما مع الفكرة، التي قد تبدو ذاتية. غير أن فريغة لا يعتقد إطلاقًا أن الأفكار، بهذا المعنى، ذاتية. والراهن أن الفكرة هي ما يرغب المرء غالبًا في التبليغ عنها باللغة، وهي يعتقد فريغه أنه يمكن تبليغها باللغة. ولأن اللغة ليست ذاتية، فإن الأفكار والمعنى ليست بأي حال ذاتية.

غير أن الجزء الأكثر إرباكًا في نظرية فريغه هو فهمه لما تحيل عليه الجمل. فكرة الإحالة تبدو صريحة ومباشرة في حالة الأسماء: قد تقول إن نجمة الصباح هي **تلك**، مشيرًا إليها. ولكن ماذا عن جملة من قبيل: «يُعدُّ جيمي جونس أرقَّ بيزا في لوسفيل»؟ في هذه الحالة، ليس في الوسع تحديد المحال إليه.

ويرى فريغه أن إحالة مثل هذه الجملة هي مجموعة الظروف التي تجعلها صادقة. وهو يسميها **قيمتها الصدقية**. غير أنه ليس هناك سوى قيمتين صدقيتين: صادق وكاذب. ولهذا - وهذه هي النتيجة المفاجئة - للجمل إحالتان: «الصادق» و«الكاذب». كل الجمل الصادقة تحيل على «الصادق»، وكل الجمل الكاذبة تحيل على «الكاذب».

بسبل ما، قد يبدو التمييز بين المعنى والإحالة (كالتمييز المتعلق بين دلالة الإيحاء ودلالة المطابقة) أداة مفيدة في التمييز بين ملمحين من ملامح

الجمل. ولكن حين ننظر إليه ضمن سياق فلسفة فريغه الأوسع، فإنه يشكل بالفعل جزءًا من ميتافيزيقا غريبة حقًّا. ولهذا، وكما هو الحال غالبًا، استخدم هذه الأداة بحرص، لأنك إذا حاولت أن تجد فيها أكثر مما يجب قد تجد نفسك ملتزمًا بتصور بعينه في الصدق لا ترغب في حمل عبئه.

انظر أيضًا:

1.10 التعريفات

3.16 أغلوطة الرجل المُقنَّع

4.11 معرفة مباشرة/معرفة بالوصف

قراءات

Gottlob Frege (1892). On sense and reference. In: *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege* (ed. P. Geach and M. Black) (1952), 56–78

Michael Dummett (1981). *Frege: Philosophy of Language*

* Gareth Evans (1982). *The Varieties of Reference*

Hans Sluga (1993). *Sense and Reference in Frege's Philosophy*

4.22 مقوِّم/حزمة (Substratum/bundle)

صَادَفْنا في 4.12 تجربة ديكارت الفكرية الشهيرة حول كرة الشمع (التي ترمز إلى العالم بأسره). في درجة حرارة الحجرة، الكرة صلبة، ذات ملمس، ورائحة، وطعم، وشكل، ولون بعينه، وحين تخبط عليها بيدك ينبعث منها صوت بعينه. ضع الكرة قرب موقد ساخن، سوف تذوب، وبعد ذوبانها، سوف يبدو الشمع **نفسه مختلفًا**. خصائصه الحِسِّية تغيرت

– ملامحه الشكلية، والذوقية، واللمسية، والرائحية، والصوتية كلها تغيرت. غير أنه يظل الشمع نفسه.

وفق تحليل ديكارت، تكشف هذه التجربة عن شيء مهم بخصوص الشمع، بل بخصوص كل الأشياء المادية: الأشياء المادية أساسًا أشياء «ممتدة» (*res extensa*). خاصيتها الأساسية الوحيدة هي الامتداد ثلاثي الأبعاد، وهذه الخاصية لا تُدرك عند ديكارت بالحواس بل بالفكر. المثير هو أن اكتشافات ديكارت بخصوص الامتداد شبيهة بوصف أفلاطون لـ«مُستقبِل» ميتافيزيقي يستقبل صور الأشياء في محاورته **تيماوس** (51b6-48e4). غير أن كانط سوف يغير هذه البعدية المكانية المستقبلة من ملمح للواقع إلى ملمحٍ تَهبه قدراتنا الحسية للأشياء حين نختبرها (**نقد العقل الخالص**، الإستاطيقا الترانسندنية).

أساس للكمون والعينيّة، تفسير للغة

وعلى أي حال، من بين الأسباب التي جعلت فلاسفة من أمثال ديكارت يعتقدون في وجود جواهر هو أنه يبدو مستحيلًا أن تسبح الخصائص بحريّة. ألا يلزم أن يكون هناك شيء تكمن فيه – **مقوّم** تحتها تتقوم فيه؟ قد يكون لديك لباس أحمر، ولكن ليس مجرد أحمر. يلزم دائمًا أن **تكمن** الحمرة في شيء ما – تمامًا مثل خصائص الشمع؛ أليس كذلك؟ وعادة ما تميز لغتنا بين المواضيع والمحمولات. هل يمكن لهذا أن يكون مجرد مصادفة؟ ألا يبدو من المعقول أن هذه البنى اللغوية تعكس شيئًا حول طبيعة الواقع؟

وهناك سبب آخر جعل الفلاسفة يعتقدون في لزوم وجود نوع من المقوّم مؤداه أنه يفسر كون الأشياء **عينيّات مستقلة متموضعة** في إحداثيات زمكانية بعينها. ففي النهاية، اللون، والشكل، والرائحة، والطعم، ... إلخ، هي بذاتها خصائص عامة أو كلية منطقيًا. وما يحتاج إلى تفسير هو الكيفية التي يمكن بها أن توجد **هذه الحالة العينيّة** بالذات من اللون، أو الشكل، ...، إلخ. أو أي حالة عينيّة لأي خاصية – ما يسميه الفلاسفة تَعين الخاصية. باختصار، المقوّم يفسر هذه **الهذية** [نسبة إلى «هذا»] (انظر 4.23).

غير أن ديكارت لم يعتقد فحسب في أن للأشياء المادية مُقوِّم، بل اعتقد أن هذا يسري على النفس. ثمة موكب من الإحساسات، والأفكار،

والمشاعر في خبرتنا. ألا يلزم إذن أن توجد نفس باقية تختبر هذه الخبرة؟ أليست النفس مقوّم بذاته (شيئًا شبيهًا بما يسميه ديكارت *res cogitans* أو الشيء المفكر)؟

خلوُّ المُقوّم من المعنى

غير أن الفيلسوف الإسكتلندي ديفيد هيوم يجادل بخلاف ذلك. في مبلغ علمنا، فيما يقول، النفس، مع بعض التحفظات، مجرد **حزمة** إدراكات (*A Treatise of Human Nature*, 1.4.6.4). وهذا هو الوضع الذي تبدو عليها الأشياء أيضًا. فلماذا لا نقتصر على اعتبارها حزمة خصائص؟ ولعله يجب علينا اعتبار الأشياء وحتى الواقع ككل نفسه، فضلًا عن كونها (وليس بدلًا من كونها) شرائح زمكانية، حزمة خصائص، حيث الخصائص وعلاقاتها هي عناصر الواقع الأساسية. حتى المادة الأكثر أساسية في العلم الفيزيقي – الكواركات والطاقة الكهرومغناطيسية مثلًا – قد تُفهم على أنها مجموعة خصائص.

يبدو في النهاية أن هناك أسبابًا وجيهة للتخلي عن نظريات الجوهر والمُقوّم. وحسب بعض التصورات نحن لا نختبر المقوّم مباشرة، وهذا ما جعل لوك يصفه بأن مجرد شيء «أعرف ما ليس هو» (*Essay Concerning Human Understanding*, 2.23.2). ولعل الشيء المُدمّر هو أنه إذا لم تكن لدينا شواهد إمبيريقية مباشرة على وجود مقوّم ولا نستطيع اختباره من حيث المبدأ، لن تكون للكلمة أي دلالة حقيقية. أليس وضع الجوهر أو المقوّم أسوأ من البطلان والزيف؛ فهما فكرتان تخلوان من المعنى تمامًا؟ هل يمكن لأي أحد أن يصوغ كلمات تحمل معنى أو يمكن فهمها تُعبّر عنهما أو تشكيل أفكار حولهما؟ من جهة أخرى، يجادل آخرون بأنه إذا كنا نختبر أشياء بعينها، ونقوم بأشياء بعينها، فإننا نختبر مقوّمات بالفعل.

انظر أيضًا:

4.12 ماهية/جوهر

4.24 كلي/عيني

5.7 قانون التماهي عند ليبنتز

قراءات

Joshua Hoffman and Gary Rosenkrantz (1997). *Substance: Its Nature and Existence.*

E.J. Lowe (2005). Things. In: *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. Ted Honderich), 2nd edn.

Thomas Sattig (2015). *The Double Lives of Objects.*

* M.J. Loux and T.M. Crisp (2017). *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, 4th edn.

4.23 سنتاكس/سيمانتكس (Syntax/semantics)

في القرن العشرين هيمنت اللغة على الفلسفة. وكانت الأسئلة حول الحقيقة، والمعرفة، والأخلاق، والذهن، وتقريبًا كل شيء آخر تُقارَب جميعها عبر فلسفة اللغة. فإذا رغبت في فهم ما يكونه الوعي، مثلًا، سوف تحتاج إلى فهم دلالة كلمة وعي». وللقيام بهذا، يلزمك أن تفهم معنى أن تكون للكلمة دلالة.

ووضع «المنعرج اللغوي»، الذي وصف به هذا التوكيد على اللغة، يعد الآن غير محسوم. ففي حين لا شك في أنه نجم عن تكريس طاقة كبيرة لفلسفة اللغة فهم أفضل للطريقة التي تعمل (وتفشل في العمل) بها اللغة، يرى كثيرون من المفكرين أن اللغة حظيت بدور أكثر مركزية مما يجب. وحسب النقاد، كان الهاجس اللغوي لدى الفلسفة عائقًا للتقدم أكثر منه عونًا له. وبصرف النظر عن الموقف الذي نتخذه من المنعرج اللغوي، فإنه أورث الفلسفة المعاصرة تركة لا تستطيع التنصل منها.

ومن الأجزاء المحورية في هذه التركة الوعي بأهمية التمييز بين السنتاكس والسيمانتكس. اعتبر أولًا اللغة الطبيعية، بالمقارنة بين الجملتين التاليتين:

1. ركلت الكراهيةُ الصفراءُ الخوارزمية الخبيثة.

2. كلي العجوز المريض النوم حاجة إلى.

في الحالين ثمة خطأ ما. لكن الخطأ في كل جملة مختلف تمامًا. الجملة الأولى جملة (عربية) مصوغة نحويًا بشكل جيد، لكننا نستطيع أن نجادل بأنها لا تحمل أي دلالة. ليس في وسع الخوارزميات أن تكون خبيثة، ولا أن تتعرض للركل على يد كراهية، لا تستطيع بدورها أن تكون صفراء. أما الجملة الثانية فهي مصوغة نحويًا بشكل رديء، وإن تسنى لنا تحديد دلالتها «كلبي العجوز المريض في حاجة إلى النوم».

ولهذا فإن قواعد اللغة المخترقة في الجملتين مختلفة. ففي حين تفشل الجملة الأولى في تبليغ دلالة (النحو سليم، لكن الدلالة غائبة)، فإن الجملة الثانية مصوغة بشكل سيء (يمكن تمييز الدلالة، لكن البناء معيب).

ولكي نضع لافتات على هذه الفروق، نستطيع أن نقول إن **سنتاكس** «ركلت الكراهية الصفراء الخوارزمية الخبيثة» صحيح، لكن **السيمانتكس** غائب أو مشوّش؛ أي أن الإشكالية سيمانتية. في المقابل، سنتاكس «كلبي العجوز المريض النوم حاجة إلى» خاطئ، ولكن يمكن تمييز **السيمانتكس**: هنا الإشكالية **سنتاكتية**.

باختصار يتعلق السنتاكس بالقواعد التي تحكم الترتيب الصحيح للكلمات والجمل في اللغة، في حين يتعلق السيمانتكس بالدلالة.

أحيانًا يشار إلى بعدي السنتاكس والسيمانتكس في اللغة ببعديها **الصوري** و**المادي** على التوالي. وهذا هو السبب الذي يجعل المناطقة يتحدثون في الغالب عن المنطق «الصوري». إنهم ليسوا معنيين بالبدلات الرسمية وفساتين السهرة.

استخداماته في المنطق

من منظور مقاصد المنطق (في مقابل الشعر أو الخطابة مثلًا)، يتمحور السنتاكس حول بناء اللغة الصوري، في حين أن السيمانتس لا يعنى بالدلالة بوجه عام بل بالصدق والكذب بوجه خاص. وكثيرًا ما تستخدم اللغات الرمزية غير-الطبيعية في المنطق التمييز نفسه. والراهن أن المنطق البحت معنيّ كليًا بالسنتاكس: فهو دراسة أيّ بناءات المنطق صحيحة وأيّها فاسدة. بمعنى ما، ليس هناك سيمانتكس في المنطق البحت (على

الرغم من أن آلفريد تارسكي يثبت بالفعل أنه قد يكون هناك نوع من السيمانتكس الصوري). وفي حين نستطيع أن نقول مثلًا إن س لَ ص تعني «س أو ص»، فإن العبارة «س لَ ص» وحدها السنتاكتية بشكل خالص، لأنها لا تعني أي شيء محدد بخصوص العالم. وقول إن «س لَ ص» بناء مقبول في المنطق شبيه بقول أنّ «أداة + صفة + اسم + فعل غير متعد» بناءٌ مقبول (في الإنجليزية). في الحالين ينصبُّ الاهتمام على صواب أو خطأ البناء، وليس الدلالة (الصدق أو الكذب).

أهميته في الذكاء الاصطناعي

وللتمييز بين السنتاكس والسيمانتكس أهمية خاصة في الجدال حول الذكاء الاصطناعي. نستطيع أن نجعل الحواسيب تعالج الجمل وفق قواعد سنتاكتية على نحو يبدو أنه يحمل دلالة. ولكن ما يمكّن مستخدمَ اللغة من الحصول على سيمانتكس موضع خلاف، وقد جادل كثيرون، من أمثال جون سيرل، أن للحواسيب الرقمية سنتاكس فقط، وليس سيمانتكس. ولهذا فإن الحاسوب، خلافًا للبشر، لا يستطيع أن يميز أنّ «ركلت الكراهية الصفراء الخوارزمية الخبيثة» و«ركل قاطع الطريق الضخم القبيح الغريب المرعوب» جملتين من نوعين مختلفين تمامًا. (الحال أن برنامج فحص اللغة الذي يستخدمه الحاسوب في طباعة هذا الكتاب لم يجد أي مشكلة في الجملة الأولى.) ويمكن العثور على لبّ هذا الموقف في تجربة سيرل حول «الغرفة الصينية» (انظر 3.12).

انظر أيضًا:

1.4 الصحة والسلامة

2.6 مضخات الحدس

2.11 التجارب الفكرية

4.19 استلزام/اقتضاء

قراءات

Rudolf Carnap (1942). *Introduction to Semantics.*

Alfred Tarski (1983). *Logic, Semantics, Metamathematics* (ed. John Corcoran).

* John Searle (1984). *Minds, Brains, and Science.*

Richard Larson and Gabriel Segal (1995). *Knowledge of Meaning.*

4.24 كلي/عيني (Universal/particular)

يقول أغوا لأستاذه في الفلسفة: «تقول أمي إنني متفرد وخاص تمامًا»؛ فيرد عليه أستاذه: «حسن، أنا متأكد بأنك خاص، ولكن لا تذهب بهذا بعيدًا، فأنت لست متفردًا تمامًا، بل مجرد واحد من عديد الطلبة، وواحد من ملايين الرجال، وواحد من أكثر من هذا بكثير من الكائنات البشرية، وواحد من عدد لا يحصى من الأشياء الحية». والراهن أن أحد الأشياء الفاتنة في هذا العالم أنه يبدو أنه يعرض ملامح كلية وعينيّة في الوقت نفسه. اعتبر أي شيء، فسوف تجد أنه يمكن وصفه كعيني-كلي. وقد عبّر أرسطو عن هذا بقوله إنه يمكن أن نقول عن كل واحد الكثير من الأشياء إنه «هذ-ية» (e.g. *Metaphysic* Z, 1028b9–1028a2)، حيث تحيل «هذا» إلى عينيّة الشيء، و«ية» إلى كلّيته، على النحو الذي يكون به «اغوا» مثلًا الاسم الفردي لـ «هذا الإنسان» أو «هذا الرجل». وقد عني الفلاسفة بالكيفية التي يحدث بها هذا.

موقف الواقعية والاسمية من الكليات

من بين التصورات التي طرحها الفلاسفة لكليات الأشياء تصور يتمحور حول فكرة أن الكليات مكونات فعلية للواقع. وهذا تقليد يمتد حتى أفلاطون، الذي فصّل في نظرية في المثل (*eidē, idēes*) الميتافيزيقية التي

جادل بأنها نماذج (*paradigmata*) أو **أنواع طبيعية** لما يكون ويمكن أن يكون. ومثل ذلك أن الكلب عند نصير الأفلاطونية يمكن أن يوجد لأن هناك مثالًا كليًا للكلب يمكن أن يتعين في كلاب عينيّة كثيرة. ويوجد وفق هذا مثال لليمون الهندي، ومثال لشجرة البلوط، ومثال للجرانيت، ومثال للكهرباء، وهكذا. غير أنه لا يتضح تمامًا ما إذا كانت هناك مُثل لأشياء اصطناعية من قبيل الأسرة، والديمقراطيات، أو حتى كلاب الزينة. وعلى أي حال، من بين المهام الأساسية التي تواجه العلم الأفلاطوني تحديد وتعريف البنية الصورية للعالم.

من يعتقد أن الكليات موجودة فعلًا يسمّى نصيرًا **للواقعية** في هذه المسألة. ولكن ليس كل أنصار الواقعية في الكليّات أفلاطونيين تمامًا. لقد كانت مُثُل أفلاطون، إذا سمحت بالتلاعب بالكلمات، نوعًا مميّزًا من الكليات. في التأويل القياسي لنظرية أفلاطون، توجد المثل بطريقة **ترانسندنتية**، بشكل متميز بمعنى ما عن عالم الخبرة الظاهري. في المقابل يدافع أرسطو، تلميذ أفلاطون، عن **صور محايثة**، أي صور كلية تؤلف العالم الظاهري. الحال أنه يرى أن كل شيء مؤلّف من مكونين: صورة ومادة. وهذه رؤية تسمى **الهيلو-مورفية** (حيث **هيلو** *hylo* تعني «المادة» **ومورفوس** *morphos* تعني «الصورة»). وفي عهد أحدث، جادل الفيلسوف الواقعي برترند رسل بأن الكليات الموجودة لا تشمل فحسب المجموعات أو الكليات، بل تشمل خصائص منطقية ورياضية أخرى كالمساواة، والتماهي، وكون الشيء أكبر من شيء آخر، وهكذا. والواقع عند رسل يشمل مكونات منطقية فضلًا عن المكونات المادية.

وثمة تقليد منافس يعتبر الكليات تخييلات أو مصنوعات مفيدة. ويعتبر الفلاسفة الذين يوصفون بأنهم أنصار **الاسمية**. الكلمات الكلية شبه-أسماء نسمي بها مجموعات الأفراد. وحسب أنصار للأسمية من أمثال الفيلسوف الوسيط وليام أوكام (1285-1349) أو الفيلسوف الحديث المبكر جون لوك (*Essay Concerning Human Understanding*, 1.3,) ("Of general terms)، أن تصف شيئًا بأنه كلب هو أن تجمع أفرادًا متنوعين، يختلف كل منهم بطريقة ما عن سائرهم، تحت كلمة مفردة.

وقد نجمع بينها لأسباب متنوعة. فقد ندرجها تحت حد عام لأنها متشابهة (بالطريقة التي تشبه به البرتقالات بعضها البعض). وقد نجمع بينها، كما اقترح لودفيغ فتغنشتاين، عبر شبكة أو **تشابه عائلي**، بدلًا من

تشابه بعينه (بالطريقة التي تسمى بها تنويعة من الأنشطة «ألعابًا» على الرغم من أنه لا يبدو أن هناك خاصية مشتركة تحددها جميعها على أنها ألعاب؛ انظر 4.17). وقد نجمع أفرادًا تحت حد عام لأنها تسلك بطريقة تهمنا (إذا كنا نستطيع أكله ونعيش فإنه يسمّى «طعامًا»؛ وإذا كان يجعلنا نضحك فهو «مسلٍّ»). وأيًا كان السبب، الأمر المهم لدى الاسميين هو أن الكلية بناء أو نوع من الاختراع.

ما الذي يجعل الكليات عينيّة؟

حسن، وماذا عن العينية، ما أصبح يسمى بعد الوسيط دنس سكوتس *haecceitas* (*haecceity*) أو «الهذية».

وفق بعض التصورات، العينيّات مجرد **حزمة** من الكليات. لو قام شخص يعرف أغوا بوصفه، قد يقول إنه لطيف، وذكي، ومسلٍّ، وطويل، وكريم، وخجول، ويبلغ وزنه 75 كغ. وكل واحد من هذا الأوصاف يعدُّ عند مُنظّري الحزمة كلية (فمثلًا توجد حالات عينيّة كثيرة للأشخاص اللطفاء)، ولكن الحزمة التي تسمى «أغوا» فريدة. لا أحد غيره يجمع فئة من الخصائص الكلية بالطريقة التي تحدث معه. الخصائص لا تجعله متفرّدًا، لكن الطريقة التي جمعت بها تجعله كذلك.

غير أن هناك من الفلاسفة من يرى أن نظرية الكليات بوصفها حزمًا لا تكفي لتفسير العينيّة. عندهم، تعرض **الهذية** بعدًا ميتافيزيقيًّا أساسيًّا ومتميزًا للواقع. في التقليد الأرسطي، المادة هي مبدأ التفريد (*principium individuationis; Metaphysics* Z, 1034a5). وهذا يعني أن الكليات تصبح أفرادًا لأنها تتمدّى ، أو حين تتمدّى، خصوصًا حين تكون متموضعة في مكان وزمان (4.11).

شكوك سياسية حول الكليات

شكك الفلاسفة في الآونة الأخيرة في الركون إلى الكلية. ومن بين أسباب التشكيك أن المزاعم المتعلقة بالخصائص الكلية للكائنات البشرية، مثل الخيرية، والعدالة، والمعرفة، قد وجدت في السياقات الأخلاقية والسياسية متحيزة. وهكذا تم اكتشاف أن مزاعم يفترض أنها حول الأجساد البشرية

جميعها تقتصر فحسب على أجساد الذكور أو أجساد ذوي الأصول الأوربية. والمزاعم حول الذهن البشري وقدراته أو ما يَعُدُّ خيِّرا أخلاقيًا (انظر 6.4) أو جميلًا تُعرَّف وفق رؤية الجماعات السكانية المهيمنة أو المعاصرة. وعلى هذا النحو، اكتشفنا أن ما بدا كليًّا مجرد إسقاط لشيء أبوي. وكما جادل كارل ماركس، غالبًا ما تكون الأفكار الحاكمة في المجتمع هي أفكار الطبقة الحاكمة.

انظر أيضًا:

2.7 البناءات المنطقية

2.7 مقوّم/حزمة

5.2 المقولات والفروق المحددة

5.7 قانون التماهي عند ليبنتز

6.1 نقد الطبقات

قراءات

J.P. Moreland (2001). *Universals*

* G. Galuzzo and M.J. Loux (eds) (2015). *The Problem of Universals in Contemporary Philosophy*

Robert C. Koons and Timothy Pickavance (2015). *Metaphysics: The Fundamentals*

S. Di Bella and T.M. Schmaltz (eds) (2017). *The Problem of Universals in Early Modern Philosophy*

4.25 مفاهيم سميكة/مفاهيم رفيعة (Thick/thin concepts)

على الرغم من أن الكثير من المفاهيم والتمييزات التي يضمها هذا الكتاب كانت صيغت منذ زمن قديم، فإن الفلاسفة يظلون ينتجون أدوات جديدة ومهمة. في الفلسفة، يمرّ المرء دائمًا بخبرة قراءة تمييز أول مرة، ما يجعله يتساءل عن السبب الذي جعل عقده يتأخر كل هذا الوقت.

ومن الإسهامات الحديثة تمييز برنارد وليامز (1929-2003) بين المفاهيم الأخلاقية السميكة والرفيعة. المفاهيم الأخلاقية **الرفيعة** هي مفاهيم من قبيل «الخيّر»، و«الشرير»، و«الصائب»، و«الخاطئ». مثل هذه الحدود غاية في العمومية وهي تترك لنا تحديد ما يشكلها على وجه التحديد. وفي هذا الجانب، هي أقرب إلى أن تكون مواضع يفترض أن تشغلها نظرية بعينها تقوم بتحديدها.

ومثل هذا، إذا قلنا: «ينبغي على المرء أن يعظّم الخير»، لم نحدد ما يجب عليك القيام به، لأن هذا يتوقف على ما يكونه الخير. إذا كان الخير هو السعادة البشرية، فيجب عليك أن تعظّم السعادة البشرية. ولكن إذا كان الخير هو الحياة الخالية من الخطايا، من المرجح أن يطلب منك أن تسلك على نحو مختلف إلى حد عن تلك التي تعظّم السعادة - في هذه الحياة على الأقل.

وفق هذا فإن المفاهيم «الرفيعة» تسمح بتنويعة واسعة في كيفية فهمها. في المقابل، تحمل المفاهيم السميكة معها دلالة أكثر موضوعية (وإن لم تكن بالضرورة دلالة تامة).

قد نختلف مثلًا حول متى يكون «العرفان» مطلوبًا أخلاقيًّا، لكننا نفهم جميعا أن العرفان هو الاعتراف المناسب بفضل ما للنفس أو لأسرة المرء أو لجماعة ما وأن العرفان عاطفة فاضلة أخلاقيًّا. وهذا ما يجعله مفهومًا أخلاقيًّا **سميكًا**.

و«التضليل» مثل آخر على المفهوم الأخلاقي السميك، وهو نوع سيء أخلاقيًّا من الخداع. وعلى الرغم من أننا قد نختلف بخصوص وجوب تصنيف فعل بعينه على أنه مُضلّل، أو كذبة بيضاء، فإن «التضليل» نفسه يحمل معه فكرة واضحة بما يكفي عما يكون وعما إذا كان خيرًا أو شرًّا أخلاقيًّا.

استخدامه في النظرية الأخلاقية

والتمييز غاية في الأهمية في نقاشات النظرية الأخلاقية. ذلك أن بعض الجدالات تتطلب مفاهيم رفيعة، وبعضها تتطلب مفاهيم سميكة، ومن المفيد أن نكون قادرين على التمييز بين الاثنين وتحديد المناسب منهما. ومن ضمن الأسئلة الميتا-أخلاقية الممكنة «هل مناط الإثيقا ملامح موضوعية في العالم الواقعي؟». للإجابة عن هذا السؤال نحتاج إلى اعتبار ما إذا كانت جمل من قبيل: «القتل خطأ» تصف حقائق حول العالم أو تصف شيئًا آخر، كمشاعرنا إزاء العالم. في مثل هذه النقاشات، المفاهيم الأخلاقية الرفيعة هي كل ما نحتاج، لأننا لا نتجادل بخصوص ما إذا كان حكمٌ أخلاقيٌ بعينه صائبًا بل بخصوص طبيعة الأحكام الأخلاقية نفسها.

ولكن حين نناقش مسائل مضمونية في الإثيقا، ثمة حاجة إلى مفاهيم أكثر سماكة. ومثل هذا، إذا رغبت في أن تجادل بأن الانتحار المُعان عليه مبرَّر أخلاقيًا تأسيسًا على أن قتل نفس بشرية خاطئ دائمًا، سوف يلزمك تحديد السبب الذي يجعله عملًا خاطئًا، وتحديد ما تعنيه على وجه الضبط من كلمة «خاطئ». وللقيام بهذا تحتاج إلى تصور مضموني لمفاهيم أخلاقية على شاكلة «خاطئ» و«جريمة قتل». المفاهيم العامة المتعلقة فيما تكونه الأخلاق، والاقتصار على استخدام شواغر قابلة لأن تُشغل، لا تنجز هذه المهمة.

ومن أسباب تفضيل حدود من قبيل «سميكة» و«رفيعة» على تمييزات أخرى (مثل الميتا-إثيقا في مقابل الإثيقا المعيارية أو المضمونية) هو أنها لا تفترض تمييزًا حاسمًا. ليست المفاهيم السميكة والرفيعة وجهين لعملة واحدة بل طرفين متصلين، يمكن للمفاهيم بينهما أن تكون أسمك أو أرفع. وهذا يعني أن هذه الأداة تستوعب الفرق بين طرفي المتصل بينما تسمح بظلال رمادية بينهما.

انظر أيضًا:

1.10 التعريفات

3.16 المثنوية الزائفة

4.12 ماهية/عرض

4.24 أنماط/عينيَات

قراءات

* Clifford Geertz (1973). Thick description: toward an interpretive theory of culture. In: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*

* Bernard Williams (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*

Michael Walzer (1994). *Thick and Thin: The Moral Argument at Home and Abroad*

Simon Kirchin (ed.) (2013). *Thick Concepts*

4.26 أنماط/عينيّات (Types/tokens)

إذا وجدتَ أن لدى واحد منّا سيارة من نفس موديل سيارتك، فإننا لا نفترض أنك سوف توليها اهتمامًا خاصًّا. ولكن لو اكتشفت أن خطيبة شخص ما هي خطيبتك نفسها، فإن هذا الأمر سوف يثيرك.

يوضح هذا المثلان أن الحديث عن س «نفسها» **مشترك لفظي** في مثل السيارة، المتماثل هو الموديل. السيارتان مصنَّعتان بالطريقة نفسها، وهما تبدوان متماثلتين، وتؤديان وظيفتيهما بشكل متماثل. وحين خرجتا من خط الإنتاج كانتا (أو لزم أن تكونا) متماهيتين تقريبًا. بتعبير آخر، تقريبًا كل كيفية تحوزها إحداهما يجب أن تحوزها الأخرى. إذا كان لإحداهما محرك 12 صمامًا، يلزم أن يكون للأخرى محرك 12 صمامًا. وإذا لم يحدث هذا، فهذا يعني أننا لا نتحدث عن السيارة نفسها.

غير أن الأمر يختلف قليلًا في حالة الخطيبة. أن تقول إن لديه الخطيبة نفسها لا يعني قول إن الخطيبتين تختصان تقريبًا بالكيفيات نفسها، بل يعَني أن هناك خطيبة واحدة مشتركة دون قصد. وفي هذه الحالة، خطيبتي وخطيبتك ليستا متماهيتين كيفًا، بل متماهيتين كمًّا (أو عددًا).

وأكثر سبل التمييز بين معنيي التماثل شيوعًا هو ما يسميه الفلاسفة التمييز بين «الأنماط» و«العينيّات». الأنماط صور مجردة تشكل الموضوعات

الفردية عينيّاتها. وهكذا فإن «كرة البليارد» مثلًا لا تحيل على أي شيء بعينه، بل فكرة مجرَّدة لما تكونه كرة البليارد. وكل كرات البليارد المفردة عينيّات لهذا النمط.

الأصول

للتمييز أصول صورية في حيثيات اللغة. أيّ كلمة بعينها نمط مفرد وأي ظهور محدد لها، في الكلام أو الكتابة، عينيّة. وهكذا، حين تمتم هاملت: «كلمات، كلمات، كلمات»، كان ينطق ثلاث عينيات من نمط مفرد.

ويستبين أن أفلاطون كان يفكر في شيء من هذا القبيل في نظريته في المُثُل (*eidē*). وعلى الرغم من وجود قدر كبير من الخلاف حول ما تستلزمه هذه النظرية، فإن فكرتها المركزية الدافعة بسيطة بما يكفي. إذا سألنا مثلًا: «ما المثلث؟» لا يكفي أن تشير إلى أي مثلث بعينه متوقِّعًا أن هذا يكفي للإجابة. المثلث قائم الزاوية مثلث بلا شك، ولكن هناك العديد من الأمثلة الأخرى ذات الأحجام المختلفة والزوايا الداخلية المختلفة. فما الذي يجعل كل هذه المثلثات المختلفة مثلثات؟

الإجابة حسب أفلاطون، هي أن كل واحد من الأشياء «الكثيرة» المختلفة في العالم المحسوس «يتشارك» في «واحد» أو «مثال» يجعله **نوعًا** لهذا الشيء. توجد الكثير من المثلثات المختلفة ولكن هناك مثال واحد للمثلث، وهذا المثال يشمل ماهية «المثلثية»، والمثلثات المفردة هي ما هي بسبب مشاركتها في هذا المثال. وهكذا، على الرغم من أن هناك عددًا لامتناهيًا من المثلثات الفعلية أو الممكنة، فإن هناك مثالًا واحدًا للمثلث؛ وفهم ما يكونه هذا المثال هو الذي يُمكّننا من ملاحظة المثلثات المفردة.

أحيانًا يتحدث أفلاطون كما لو أن هذه المُثُل كينونات لامادية توجد في عالم مفارق آخر. ولكن حين نفصح عن الفكرة عبر التمييز بين الأنماط والعينيّات، يستبين أنه لا مدعاة لهذه المزاعم الميتافيزيقية المتطرّفة. كل المثلثات المفردة عينيات لنمط «المثلث» الواحد. ولا حاجة لأن يكون هذا النمط كينونة لامادية غريبة، فهو مجرد مفهوم مجرد يمكن إدراج أشكال هندسية بعينها تحته. وبطبيعة الحال فإن هذا يظل يثير أسئلة، خصوصًا فيما يتعلق بمنزلة هذه المفاهيم المجردة. ولكن التمييز بين النمط والعينيّة يتمتع بميزة أنه لا يقتضي هو نفسه وجود أي شيء ميتافيزيقي، أو خفي، أو فوق-طبيعي.

التماهي

والتمييز بين النمط والعينيّة مهم أيضًا فيما يتعلق بالتماهي. الشيئان المتماهيان في كل شيء، دون أن يكونا في الواقع شيئًا واحدًا، **متماهيان نمطيًا**. وكل شيئين متماهيين من النمط نفسه عينيّتان لنمط مفرد. وحين يكون لدينا حذّان - خطيبتي وخطيبتك مثلًا – ومحالّ عليه واحد، نقول إن الحذّين يحيلان على شيء مفرد **متماهٍ عينيًا**.

قد يبدو التمييز واضحًا، لكنه حاسم. اعتبر مثلًا الزعم بأن الهيئات الذهنية هيئات دماغية. قد يعني هذا أحد شيئين: الهيئات الذهنية نمطُ الهيئات الدماغية عينيات منه، ما يتيح إمكان أن تكون هناك عينيّات أخرى للهيئات الذهنية، كالهيئات الآلتية، والهيئات النباتية؛ وقد يعني أن الهيئات الدماغية والهيئات الذهنية متماهية عينيًا، وهذا زعم أقوى. وحسب هذا المعنى الأخير، الحال شبيه بما حدث مع خطيبتنا، حيث ليس هناك نمط واحد وعينيّات مختلفة لوجودها، بل العينيّة هي النمط – إذ ليست هناك هيئات ذهنية عدا الهيئات الدماغية.

انظر أيضًا:

أغلوطة الرجل المُقنّع

4.3 تحليلي/تركيبي

ماهية/عرض

كلي/عيني

قانون التماهي عند ليبنتز

قراءات

Charles Sanders Peirce (1931–58). On the algebra of logic. In: *Collected Works of Charles Sanders Peirce* (ed. C. Hartshorne and P. Weiss)

David Armstrong (1968). *A Materialist Theory of the Mind*

Linda Wetzel (2009). *Types and Tokens: Abstract Objects*

* Michael Loux and Thomas Crisp (2017). *Metaphysics: A Contemporary Introduction*

5. أدوات مدارس تاريخية وفلاسفة

5.1 الحكمة، والشذرة، والملاحظة (Aphorism, fragment, remark)

«الحياة نزهة». «الحنان بداية القسوة». «هراء اليوم قد يكون غدًا موضع تقدير أحكم الرجال».

غالبًا ما تُعدُّ مثل هذه الحِكم فلسفية. لكنها تبدو أيضًا مبتذلة كما أنها تعرض الفلسفة في أتفه صورها. والحِكم -التي غالبًا ما تكون جملًا مفردة توجز تبصُّرًا- شبيهة بتويتر الفلسفة. في المقابل، الفلسفة الحقيقية -الفلسفة الجيدة المكينة- ليست شيئًا ما لم تكن مُفصَّلة. ولكن ألا يتطلب عرض الفلسفة المفصَّلة، بكل خفائها، وتعقيدها، ودقَّتها، وعمقها، أطروحات طويلة وصعبة؟ وكما لاحظ أحد أساتذتنا في حكمة مصقولة

(لعلها داحضة لذاتها؟)، «الموضع المناسب لكل فلسفة يمكن التعبير عنها في قشرة جوزة (كناية عن الاختصار) هو قشرة جوز».

ليس تاريخًا تافهًا

لعل ذلك كذلك. لكن تاريخ الفلسفة يحتشد في واقع الأمر بنصوص مُعمّرة الأهمية تكاد تتألف حصرًا من حِكَم. أعمال الكثير من المفكرين الآسيويين القدماء، لاوزي (القرن السادس ق.م) مثلًا، تبدو في صورة حِكَم. وعلى الرغم من أنه يقال إن هرقليطس اليونان القديمة (ز. القرن السادس ق.م.) قد ألّف «كتابًا»، من المرجح تمامًا أنّ البرديات التي تؤلفه مجرد مجموعة من شذرات الحِكَم التي بقي فكره عبرها - بما فيها الملاحظة الشهيرة أنك «لا تستطيع النزول إلى النهر نفسه مرتين». وبطبيعة الحال فإن أبقراط (ح.460-ح.370 ق.م.) اشتهر **بحِكَمه** الطبيّة. وهناك قدر كبير من عمل الفيلسوف الحديث غيمباتستا فيكو «**العلم الجديد**» (1725) (*New Science*) يتألف من ملاحظات قصيرة، يسمّي بعضًا منها «أكسيومات» - ربما بشكل مفارق، لأنها توظّف بطريقة لا تكاد تشبه طريقة مناهج إقليدس واسبينوزا الأكسيومية الهندسية. وكان فريدريك نيتشه قد ألّف بشكل مقصود أجزاءً كبيرة من أعماله في شكل حِكَم وملاحظات جُمعت بطريقة غير منظمة. وفي الجزء 51 من **غسق الأوثان** (1888) (*Twiilight of Idols*) يخبر قُرّاءه: «إني أطمح لأن أقول في عشر جمل ما يقوله أي شخص آخر في كتاب - وكل ما لا يقوله أي شخص آخر في كتاب». وفي عهد أحدث، ألّف لودفيغ فتغنشتاين بعضًا من أكثر نصوص الفلسفة أهمية في القرن العشرين عبر ترتيب حريص للملاحظات مختصرة، غالبًا ما تكون في شكل حِكَم، من قبيل عبارته الختامية في **رسالة منطقية-فلسفية** (1922) (*Tractatus Logico Philosophicus*):

«حين لا يستطيع المرء الكلام، فعليه ألا ينبس ببنت شفة» (# 7).

الحِكَم المُعبِّرة

أحيانًا يكون التعبير عن العمل الفلسفي بأسلوب الحِكَم أو الملاحظات الموجَزة مجرد مصادفة. لقد كتب هرقليطس في عصر لم تُحدّد فيه بعد

الأطروحة الفلسفية بشكل واضح، ناهيك بأن تكون أسلوبًا مهيمنًا في التعبير، ولم تُميّز فيه الفلسفة نفسها تمامًا عن الشعر (وهل ميّزت أصلًا نفسها عنه؟). وعلى أي حال، إذا كان لنا أن نصدّق المحرر الأرسطي ثيوفراستوس، يبدو أن نص هرقليطس لم يكن مكتملًا. غير أن اختيار أسلوب الحِكَم في نصوص أخرى -من بينها بالتوكيد نصوص فيكو، ونيتشه، وفتغنشتاين- مقصود ومشذب تمامًا. ولكن ما الأسباب التي تغري الفيلسوف بتفضيل هذا الأسلوب في عرضه أعماله؟

من جهة، في حين يتطلع العديد من الفلاسفة إلى عرض الحقيقة المبرَّرة المُفردة بحجة واضحة ومفصَّلة، اعتبر آخرون هذا التطلع، وحتى جنس الأطروحات والمقالات، مضلِّلًا بسبب ما يقترحه بخصوص الحقيقة، والواقع، والظرف الإنساني. لقد رفض نيتشه، مثل كيركغورد، فكرة سلفه هيغل أن الحقيقة نَسَقٌ مُفردٌ، وكُلّي، وعقلاني، ولهذا رفض، مثل فتغنشتاين، أسلوب محاولة وصف الواقع في نسق فلسفي مفرد، وصحيح، وعقلاني. وبدلًا من هذا يبدو أنه اعتقد أن الحقيقة تتعدد وتختلف وفق المنظور. فيكو هو الآخر ارتأى أن العالم البشري لا يُعرض بشكل جيد عبر سرد منظّم وعقلاني (استنباطي أو «هندسي» تحديدًا) للأفكار وأن محاولة التفلسف بهذه الطريقة في العالم الإنساني يسبب تشويهًا فادحًا. وعلى حد تعبيره في **حكمة الإيطاليين القديمة** (*The Ancient Wisdom of the Italians*) (1710): «استخدام المنهج الهندسي في الحياة العملية شبيه بمحاولة أن تصبح مجنونًا باستخدام قواعد العقل، أو محاولة المرور في خط مستقيم عبر تعرجات الحياة، كما لو أن الشؤون البشرية لا تحكمها النزوية، والتهور والمصادفة. وعلى نحو مماثل، ترتيب الخطبة السياسية حسب وصايا المنهج الهندسي مكافئ لتجريدها من أي ملاحظات ثاقبة والاقتصار على عرض الحجج بأسلوب مبتذل».

وتقترح الأطروحات والمقالات المُفصّلة بطبيعتها أن هناك حقيقة مفردة ذات دلالة واحدة وواقعًا موحّدًا ومرتّبًا بشكل عقلاني، لأسباب ليس أقلّها أن مثل هذه الأطروحات والمقالات تجادل من مجموعة مرتّبة من المقدمات إلى نتيجة مفردة. في المقابل، لا تقترح الملاحظات الموجزة، خصوصًا الحِكَم، نسقًا مرتّبًا وموحّدًا عقلانيًا ولا حقيقة مفردة ذات دلالة واحدة. ولأنها مكثّفة الدلالة، خصوصًا حين تحسن صياغتها، وتكون مكثّفة المعنى، ومركبة بشكل لا يقبل الرد من مشتركات لفظية ودلالات إيحائية، تتجنب

الحِكَم العرض مفرد الدلالة لحقيقة واحدة والترتيب المحدد الشامل. وهي تعرض، إذا شئت، فلسفات صغرى متمايزة.

غير أن مشكلة الحكمة والملاحظة كأسلوب فلسفي هي أنها تنحو صوب الغموض، وتسبب سوء الفهم، والإرباك. ثمة سبب وجيه لنعت هرقليطس بالفيلسوف «الغامض». ولكن، وكما قال الناقد مارشال مكلهان بأسلوب حكيم في كتابه **فهم وسائل الاتصال** (1964) (*Understanding Media*)، «سواء استخدمت الفلسفة أسلوب الحِكم أو الأطروحات، والملاحظات المكثفة أو الحجج الاستنباطية، الوسط هو الرسالة - جزئيًا على الأقل».

انظر أيضًا:

1.9 الأكسيومات

6.9 النقد النيتشوي للثقافة المسيحية-الأفلاطونية

7.4 الفلسفة والفن والفلسفة فنًا

قراءات

Friedrich Nietzsche (1886). *Beyond Good and Evil*

* Ray Monk (2005). *How to Read Wittgenstein*

Charles H. Kahn (2008). *The Art and Thought of Heraclitus*

* Julian Baggini (2009). *Should You Judge This Book by Its Cover*?

5.2 المقولات والفروق المحدِّدة (Categories and specific differences)

من بين الأشياء المثيرة في العالم أنه مؤلَّف من **أنماط** أو **أنواع** من الأشياء، أكثرها عمومية ما يسميه الفلاسفة **مقولات** (من الكلمة اليونانية *katēgoriai*). والحال أنه يصعب إن لم يستحل التفكير أو الكلام في أي

شيء لم تسبق قولنته (تصنيفه). ما تمسك بيديك الآن «كتاب». لكنه **أيضًا** شيء «مادي»، و«زمني»، و«جامد»، و«مستطيل»، و«ملون»، وهو شيء «حقيقي»، و«متناه»، و«موضوع»، وله «علاقة» بأشياء أُخَر، ويمكن أن «يتأثَّر» أو يتغير بطرق بعينها، وهو أيضًا «سلعة». هل كان له أن يكون خلاف ذلك؟ هل يمكن أن يوجد واقعٌ كل شيء فيه متفرّد تمامًا؟ وهل كان لمثل هذا الواقع أن يكون **قابلًا للفهم**؟ وأي مهمة فلسفية يمكن للمقولات أن تنجزها؟

الكلام، والتفكير، والوجود

في كتابه **المقولات** (*Categories*) حدَّد أرسطو بشكل ذائع الصيت عشر مقولات مختلفة لما يمكن أن يُعدّ ملامح العالم الأكثر عمومية. وهناك خلاف حول ما إذا كان يريد بتحديده مقولات **الوجود** أو مقولات لغوية **حول الوجود**. ولا شك في أن معظم قراءات المفكرين الوسيطيين اعتبرته قاصدًا لمقولات الوجود نفسه. وفي فترة أحدث، ذهب كثير من الفلاسفة إلى أنه يريد الأخيرة.

أما إمانويل كانط، وهو بين الأهم في هذا الصدد، فلم يفصِّل في مقولات الوجود بل، بطريقة أشد حذرًا، في **مقولات الفهم الاثني عشرة** (مقسَّمة إلى أربع مجموعات تتألف كل مجموعة من 3 مقولات). وبدلًا من تخطيط الكيفية التي يكون عليها العالم في ذاته، اقتصر شاغل كانط على وضع المفاهيم الأكثر عمومية التي نوظِّف (وفي رؤيته، **محتَّم** علينا أن نوظف) في فهم العالم كما نختبره (4.1). وقد تأسَّى كثير من الفلاسفة المعاصرين بكانط في هذا الخصوص، فرفضوا الزعم بأنهم حدَّدوا مفاصل الواقع، واقتصروا على وصف الملامح العامة لنظامنا المفهومي ولغاتنا أو خطاباتنا.

آخرون استمروا في السعي وراء المضامين الميتافيزيقية للمقولات. ومثل هذا، سعى إدموند هوسرل، في محاولته تحديد **مقولات الدلالة**، ليس فحسب إلى وصف ملامح الوعي العامة بل حتى الشروط التي تمكّن العالم من عرض نفسه كما هو. أما فلاسفة «اللغة السارية»، مستلهمين من محاولة جي.ل. أوستن تحديد مقولات استخدام اللغة، فقد ارتأوا أنَّ من ضمن الشروط التي تجعل اللغة التي تحمل دلالة ممكنة أن يكون هناك نوع من المناسبة أو التناغم بين الكلمات والعالم.

يرجعنا هذا إلى أرسطو والسؤال عما يمكن لتحديد المقولات أن ينجزه فلسفيًا. وتهدف المقولات بوصفها موضوع علم ميتافيزيقي إلى تحديد بنية الواقع وأكثر جوانبه عمومية. وهذا بذاته ليس أمرًا هينًا، وقد بذل القائمون على الميتافيزيقا الفلسفية جهدًا كبيرًا في محاولة تأمين فهم أتمّ وأكمل للواقع مما يمكن للعلم الطبيعي وحده تأمينه. فضلًا عن هذا، يمكن لفهم هذه الجوانب أن يعين على الإجابة عن مسائل فلسفية بعينها.

ومثل هذا، الفرق عند أرسطو بين مقولتي «الجوهر» وسائر المقولات يفسّر كيف أن الأشياء **تبقى** على حالها **وتتغير** في الوقت نفسه، وكيف أنه يحدث أحيانًا حين تتغير الأشياء تصبح من نوع آخر، في حين أنها قد تتغير في أحيان أخرى وتبقى الأشياء نفسها. وكما رأينا في 4.12 و4.22، أشار ديكارت في تجربة فكرية شهيرة أن قطعة الشمع قد تذوب، فيتغير لونها، وشكلها، وملمسها، إلخ، ويظل الشمع باقيًا. ولكن حين تُحرق تفاحة، فإنها لا تعود موجودة، بوصفها تفاحة على الأقل.

وقد استخدم فلاسفة آخرون المقولات في الإجابة عن أسئلة أخرى. وهكذا كانت أعمال كانط المقولية محاولة لتفسير كيف أن القوانين الطبيعية التي يصوغها العلم قوانين **ضرورية**، وتفسير ضرورة أن تبقى مسائل ميتافيزيقية ولاهوتية بعينها غير قابلة للإجابة. (هل ضرورة القوانين السببية متماهية مقوليًا مع ضرورة الرياضيات؟ انظر 4.6). وهكذا صاغ برترلد رسل «نظرية الأنماط»، التي تميّز بين أنواع ورتب فئات مختلفة، كي يحلّ مفارقة خاصة وجدها في نظرية الفئات (تسمى، بشكل مناسب بما يكفي، «مفارقة رسل»؛ 7.6). وهكذا ضُممت أعمال غلبرت رايل في مقولات اللغة للإجابة عن أسئلة حيّرت الفلاسفة حول «علاقة الذهن-الجسم» (انظر 3.5، 4.15). ومن بين المسائل المحورية في أعمال دنس سكوتس الميتافيزيقية تحديد الحدود (التي يسميها «ترانسنتدنتيات») التي تسري عبر أو على جميع مقولات الوجود.

قوة الاختلاف الناقدة

يمكن فهم الكثير من العلم الأرسطي على أنه مشروع يبيّن الكيفية التي تناسب بها أشياء العالم أنماطًا أو مقولات مختلفة. ولأن التمييز أو التفريق من ضمن قدرات المقولات الأساسية، يشمل هذا النوع من العلم بشكل

محوري رسم الحدود الفاصلة بين أنواع الأشياء المختلفة عبر تحديد ما أصبح يعرف بـ **الفروق المحدّدة** - أي الفروق التي تميّز بين الأجناس. فعلى سبيل المثل، إذا أمكن تصنيف الأشياء الحيَّة إلى ممالك، وشعب، وفئات، ونظم، وأسر، وأنواع، وأجناس، فكيف يمكن التفريق بين هذه المقولات المتنوعة؟ كيف يمكن تمييز البشر، مثلًا، عن سائر الأجناس؟

وقد حاول الأرسطيون، ومن حذا حذوهم، تحديد **الخصائص** أو الميسح **الماهوية** التي تعبّر عن فروق محددة (جماعات أو وحدانا)، بحيث يميزون ما هو ماهوي (جوهري) عما هو عرضي (انظر 4.12) - وأيضًا عما يسمونه *propria*، أي الخواص المناسبة لنوع من الأشياء بمعنى أنها عادة ما تميزه، على الرغم من أنه ليس أساسيًا لهذا الشي. ويعرّف الأرسطيون الإنسان بأنه «حيوان عاقل» ويعتبرون قدرتنا على التجريد والتفكر النظري فرقين محدّدين يميزاننا عن سائر الحيوانات (لم يستخدم أرسطو نفسه هذه الصيغة، ولكن انظر De *Anima*, 414b16-20, 421a20; *Metaphysics*, Bk 7, 1030a13). أما قدرتنا على الضحك فتعد **خاصة** *proprium* بشرية. ولعل هذا هو شأن قدرتنا على إصدار أحكام على الحقائق السالبة (4.18).

ومن بين أهم جوانب فكرة الفروق المحدّدة أن التشكيك فيها أدّى إلى قدر كبير من الإنجازات الفلسفية، في حين أن قبول مرشحين غير مناسبين لمثل هذه الفروق ظل مصدرًا لقدر كبير من الظلم الاجتماعي والسياسي. ومثل هذا أن التدقيق في الفروق المحدّدة المقترحة بين البشر وغير-البشر مهمة مركزية في مشروع أخلاقيات البيئة وحقوق الحيوان. والتشكيك في فروق محدّدة مفترضة بين الذكر والأنثى حاسم لأعمال الفلسفة النسوية ونظرية الشذوذ الجنسي. أيضًا، أسهَمَ تقصّي الفروق المحددة المزعومة بين الأجناس إلى تقويض مفاهيم «العرق» التقليدية. وقد شكّلت إعادة تصور الفروق المحدّدة بين الأنواع البيولوجية **بذاتها** وحتى بين الأشياء الحية والجامدة جزءًا من النظرية التطورية والأخلاقيات الطبية. ولهذا قد يكون تحديد الفروق المحدّدة والتشكيك فيما اعتبر كذلك مشروعًا أداة فعّالة.

انظر أيضًا:

1.10 التعريفات

3.5 الأخطاء المقوليّة

4.12 ماهية/عرض

4.24 كلي/عيني

6.2 **ديفرنس**، والتفكيك، ونقد المثول

قراءات

Aristotle (1963). *Aristotle's Categories and De Interpretatione* (ed. trans. J.L. Ackrill)

Paul Guyer (1987). *Kant and the Claims of Knowledge*

* Colin McLarty (1992). *Elementary Categories, Elementary Toposes*

Jan Westerhoff (2005). *Ontological Categories: Their Nature and their Significance*

5.3 **إلينكوس وأبوريا** (Elenchus and aporia)

لا شك في أن محاورات أفلاطون من ضمن النصوص الفلسفية الأكثر أهمية. غير أنه من الملامح المثيرة التي تميز كثيرًا من هذه النصوص أنها لا تصل بالفعل إلى أي نتيجة. فها نحن نجد سقراطًا، خصوصًا في المحاورات المبكرة، يناقش مسألة فلسفية أو أخرى (ما التقوى وما الخبرية، مثلًا) مع محاور. ولكن بدلًا من أن تتلمس نصوص أفلاطون طريقها إلى نتيجة أنيقة ومرتبة، غالبًا ما تنتهي بإيقاع سقراط محاورَه في شرك حجة وتحليل يؤديان إلى طريق مغلق. وتسمى هذه الاستراتيجية الجدلية (2.3) التي تقود المحاور إلى طريق مسدود **إلينكوس** «التوليد» السقراطي، فيما يسمى

الطريق الفلسفي المسدود نفسه **أبوريا**.

ومصطلح *'aporia'* مثل مصطلح *'amoral'* «لاأخلاقي» كلمة سالبة، تعني حرفيًا «ليس-مساميًا» أو «لا ينفذ منه شيء». وفي السياقات الفلسفية يمكن وصف **أبوريا** بأنه وضع اضطراب، أو حيرة، أي انسداد في تدفق الحجة، أو البحث، أو التفكير. وكما جادل نيكولاس ريشر، يمكن اعتبار مجمل مشروع الفلسفة على أنه عرض **أبوريا** في تصوراتنا في العالم ثم محاولة إزالتها أو التغلب عليها. غير أن مثل هذا الانسداد، فيما يرى البعض، يقوم بذاته بوظيفة مهمة وليس مجرد عائق يلزم تجاوزه.

الدحض والاعتراف

من بين سبل توظيف **إلينكوس** أن يتّخذ صورة الدحض (1.8). إما باستخدام مقدمات المحاور نفسها أو صياغة مقدمات جديدة مقبولة له مستلهمة من أمثلة ليست خلافية، يبيّن **إلينكوس** السقراطي كيف أن موقف المحاور يقوّض نفسه (انظر مثلا 3.29). أي أن **إلينكوس** يفضح كيف أن موقف المحاور يقتضي شيئًا منافيًا للعقل، أو غير مقبول، أو متناقضًا ذاتيًا، أو إشكاليًا بطريقة ما. ومثل هذا يشتهر أن سقراط في الكتاب الأول من عمل أفلاطون **الجمهورية** (*Republic*) يدحض تعريف العدالة على أنها «رد الدّين» بتبيان كيف أنه يقتضي، بشكل غير مقبول، أنه ينبغي عليك أن تردّ سلاحًا مستعارًا لصاحبه حتى حين يصاب بالجنون ويخطط لاستخدامه في ارتكاب عمل شائن. وبعد ذلك بقليل، في الكتاب الثاني من **الجمهورية**، يدحض سقراط تعريف بوليمارخوس الذي يقر أن العدالة هي «مساعدة أصدقائك وإلحاق الضرر بأعدائك»، وفكرة ثراسماخوس أن العدالة «هي ما يخدم الأقوى» بتبيان أن هذا يفضي إلى تناقضات ونتائج غير مقبولة لا يبدو أن أيًّا من هذين الموقفين قادر على تجنُّبها. وهكذا فإن **إلينكوس** يؤدّي وظيفة سلبية، تتمثل في تنظيف اسطبل النظرية الفلسفية.

غير أنه يبدو أن هناك وظيفة أكثر إيجابية يمكنه القيام بها تتجاوز الدحض وأي سبيل أخرى للتخلص من النظرية الفلسفية غير المناسبة. ويبدو أن سقراط أفلاطون يوظف **إلينكوس** كي يحصل من محاوره على اعتراف بعَوَزه للحكمة، وبأنه لا إجابة لديه. وفضلًا عن الاعتراف، يبدو أن سقراط أفلاطون يستخدم **إلينكوس وأبوريا** الناجمة عنه في الترغيب

في استخدام الفلسفة في اكتشاف الحقيقة المعنيّة. وعلى هذا النحو، قد يُستخدم **إلينكوس وأبوريا** كأسلوب في سبر أغوار جهل المرء وكمُثير لتوظيف الفلسفة في علاجه.

اكتشافات الشك

فهم الفلاسفة المرتابون بطريقة مختلفة سقراطًا وزعمه أنه محتَّم أن يكون أحكم الناس لأنه وحده الذي يعترف بأنه لا يعرف أي شيء (*Apology* 20e–21a). واستخدامهم لـ **الشك الأبوري** مختلف أيضًا بشكل مميز. ففي حين يتفقون مع أفلاطون على أن النتيجة ذات الطابع **الأبوري** تستتبع اعترافًا بالجهل، فإن هذا لا يعني بالنسبة لهم أن الإجابة المناسبة تتمثل في إحياء مشروع في اكتشاف الحقيقة مرة وإلى الأبد. ذلك أنه يسمحون بإمكان **الأبوريا** الفلسفية، بدلًا من فتح الباب لبحث فلسفي جديد، إنما تشير إلى حدود الفلسفة وغرورها. وبعرض حجج وجمل وملاحظات متعارضة، يُحدث المرتابون مواجهة مع شك جذري بخصوص الاعتقادات الأساسية التي وجدوا أنها تفضي إلى نتيجة فلسفية إيجابية.

وحسب المرتابين، لن نعثر على الحكمة التي تظهر على السطح بسبب **الأبوريا** في نهاية كل حجة فلسفية في شكل معرفة (4.4). بدلًا من ذلك فإننا نعثر على الحكمة الحقيقية في نهاية الحجة الفلسفية، بمعنى قبول أن الحجة الفلسفية قد تنتهي، أو تُنهى، دون تحديد نتيجة صادقة ونهائية إطلاقًا. وبهذا المعنى قد توظَّف **الأبوريا** كمناسبة ليس للمزيد من البحث الفلسفي بل لتبصُّر التناهي البشري وحدود البحث الفلسفي والاعتراف بهما (7.10).

أبوريا والتفكيك

ويمكن العثور على شيء شبيه إلى حد ما باستخدام المرتابين لـ **أبوريا** في أعمال جاك دريدا المتعلقة بمشروعه في «التفكيك». بطرق مختلفة، يطوِّر دريدا **أبوريا** كي يلفت الانتباه أو يستدرّ إحساسًا بالاضطراب والاستحالة إزاء الهامات أو مزاعم الفلسفة، وأشكال أخرى من الكلام والكتابة. عند دريدا، يوجد قبل وفي ثنايا كل زعم وكل حجة وكل نسق فلسفي، ثمة أصلًا ودائمًا لاقاعديّة، ولابتّية، وعدم اكتمال، وبقية من جهل. ولا يُفهم هذا الوضع وأوليته حسب

دريدا عبر براهين فلسفية بل عبر استخدام ماهر لـ **أبوريا**. ولهذا فإن الطريق الفلسفي المسدود قد يؤدي إلى ما هو أكثر بكثير من الإحباط والشلل.

انظر أيضًا:

3.29 الحجج الداحضة لذاتها

5.4 جدل السيد/العبد عند هيغل

6.2 **ديفرنس**، والتفكيك، ونقد المثول

7.10 الارتيابية

قراءات

Jacques Derrida (1993). *Aporias*

Gregory Vlastos (1994). The Socratic elenchus: method is all. In: *Socratic Studies*, 1– 38

Nicholas Rescher (2001). *Philosophical Reasoning*

* John Greco (2008). *The Oxford Handbook of Skepticism*

5.4 جـدل السيد/العبد عند هيغل (Hegel's master/slave dialectic)

ثمة لحظة في رواية وليام فولكنر **الضوء في أغسطس** (*Light In August*) (1932)، تُصوِّر نظرةً ألقاها جو كريسمس، وهو رجل أمريكي أفريقي، وهو يحتضر، أثّـرت في جان-بول سارتر (*Being and Nothingness*, 3.3.2). أثناء قتله على يد مجرمين بيض، ثبّت نظرته في أعينهم. وعلى الرغم من محنته البئيسة، حقق كريسمس في تلك اللحظة نوعًا من الانتصار عليهم. لقد ظلت «نظرته» (ما يسميها سارتر *le regard*) باقية معهم حتى نهاية أعمارهم، وفيها وجدوا أنه ليس فقط لا يُقهر بل وبمعنى ما يتفوق عليهم.

ولهذه اللحظة في نص سارتر قصة خلفيّة فلسفية نشأت عن أكثر فقرات كتاب ج.دبليو.ف. هيغل **فينومينولوجيا الروح** (B.IV.a, *"Selfconsciousness*) تأثيرًا إنها الفقرة التي عادة ما يشار إليها باسم «جدلية السيد/العبد». كلمتا هيغل الألمانيتان هما Herrschaft و Knechtschaft اللتان تُترجَمان بوجه أعم إلى «السيادة» و«العبودية». وقد تعرضت الفقرة إلى الكثير من التأويلات، ولا يتضح ما إذا كان هيغل أكثر اهتمامًا بالعلاقات ضمن الجماعات الاجتماعية، أو أزواج من الأفراد، أو مجرد تقسيم ضمن أي ذهن مفرد (كالعلاقة بين العقل السيد والعواطف المستعبَدة مثلًا). على ذلك فإن تأثير الفقرة كان شاملًا وعميقًا.

الهيمنة، وابتكارها، والتغلب عليها

فهم هيغل أن الحياة الأخلاقية والسياسية ليست مسألة ذوات بشرية واعية تتفاعل مع الأشياء، بل ترتبط بعلاقة وعي (أو صورة وعي) بآخر (أو حتى بذاته). علاقة المرء بحجر ما ليست أخلاقية ولا سياسية؛ لكن علاقة وعي بآخر أخلاقية وسياسية.

وحسب سردية هيغل، حين يتقابل وعيان (فرديان أو جمعيان) أول مرة، ينشأ بينهما نوع من الصراع المُدمِّر. أحدهما يتغلب على الآخر، فيطلب اعترافًا من التابع بحريَّة السيد وتفوقه. في البداية لا يستطيع المهيمن عليه أو المستعبد فهم نفسه إلا عبر عيون السيد - أي كما يراه السيد، بوصفه موضوعًا وأداة ترتهن كليًا للسيد. ولكن بالتدريج تنقلب الطاولة.

يصبح السيد واعيًا باستقلاليته عن العبد، لأن السيد لا يستطيع أن يكون سيدًا دون أن يعترف العبد بسيادته، ولأن تلبية رغاب السيد تتطلب شُغل العبد ومهارته. ويجد السيد أيضًا أن مكانته هشَّة وصعبة لأن اعتراف العبد بتفوقه مكرَه عليها وغير صادق. ولهذا فإن هذه المكانة قد تتلاشى فجأة، حين تحين الفرصة.

في المقابل يبدأ العبد في إدراك نفسه بشكل مستقل عن السيد، عبر عيونه، أي العبد، هو نفسه. وهو يقوم بذلك من خلال عمله وتغيير العالم المادي الذي يقطن فيه. يتعلم العبيد مهارة، وانضباطًا، وتنسيقًا، بل يكتسبون نوعًا من التفوق الإبستيمي على السيد لأنهم يتعرفون إلى عالم

السيد وعالمهم (فهم في النهاية يعملون ويعيشون في كليهما)، في حين أن السيد مُقيّد بصومعة النخبة. اعتبر كيف تعرف خادمة البيت أو منظف المكتب حياة رئيسه وحياته هو، في حين أن موظّفه الغني لا يعرف إلا عالمه. ويحدث هذا التحول والنضج في وعي العبد بطريقة مفارقة، لأنه ينبثق عن العمل الذي أَجبَرَ السيدُ العبدَ عليه. إن ذات ممارسة السيد للهيمنة هي التي تصنع بذور انهيارها.

ما الذي ينهي هذا الجدل بين السيد والعبد؟ يمكن بطبيعة الحال للعلاقة أن تعكس نفسها (كما حدث مع جو كريسمس)، بحيث يصبح العبد سيّدًا ويُستعبد السيد. وقد تترسخ حتى تثبت. غير أن هناك عند هيغل بديلًا آخر: الاعتراف المساواتي المتبادل. يمكن لجدل السيد/العبد أن ينتهي حين يصبح الطرفان أحرارًا وكائنات متساوية تتفاعل على طريقة المواطنين الأحرار. وإلى أن يحدث ذلك، سوف يعاني الوعي لدي الطرفين من نوع من الشقاء الخانق.

الفحوى السياسية

قد تصف سردية هيغل تكامل جزئي الذهن - العقلاني والعاطفي، كما أنها ألهمت تحليلات العديد من فلاسفة السياسة. وهكذا وجد **الماركسيون** في الجدل صراعًا بين الطبقات السياسية، علاقة هيمنة-تبعية لا تنتهي إلا عبر نظام شيوعي اجتماعي مساواتي وخالٍ من الطبقات. وبدلًا من هذا وجدت سيمون دي بوفوار **ونسويون** آخرون الجدل بين الرجال والنساء في المجتمع الأبوي والوعد بنظام اجتماعي سياسي غير-جنسي وعدل جندري. وثمة نقلة مشابهة قام بها فلاسفة **جندريون** اهتموا بالعلاقة بين ثقافة الجندر-المتماثل وثقافة الجندر المغاير، وأيضًا بين أصحاب الثنائية الجندرية وأصحاب الشذوذ الجندري. أما مُنظّري **المنظور** الإبستيمولوجي فقد ركّزوا على طريقة هيغل في تفسير الكيفية التي يمكن للتابع أن يحقق بها فهمًا مميزًا، وأحيانًا متفوّقًا، للنظام الذي يشغله.

وقد أعان تبصُّر هيغل كثيرين على مقاومة اعتبار الطبقات التابعة بطريقة اختزالية، على أنها مجرد ضحايا، بحيث لا تنخفى المعارف الخاصة والقدرات الخاصة التي تمتلكها على إحداث تغيير خلف نظرة متعالية. وحتى علماء أخلاق البيئة استلهموا تبصّرات تتعلق بتثمين القدرات غير-

البشرية المميّزة بدلًا من فرض صور الوعي والقيمة المميّزة للبشر. أما علماء أخلاق الحيوان الذين يصفون أنفسهم بأنهم **ما بعد-بشريين** فيسعون إلى اعتراف بالحيوانات الأخرى بذاتها، بدلًا من السؤال عن الكيفية التي تشبه بها البشر. وعلى هذا النحو، يأملون في تحديد أخلاق بيئية أكثر مساواتية وتحريرية بشكل تبادلي.

وللسيطرة على استخدام هذه الأداة، في سياق تحليل النظام الاجتماعي، اعتبر الكيفية التي تُتصور بها بشكل مختلف من قبل وعي المهيمن والتابع. اعتبر الموضع الذي يشغله وعيك. عاين السبل الفعلية والممكنة التي يحقق بها التابعون وعيهم الحر بشكل مستقل عن المهيمن، وربما بسبل متفوقة. تفكّر في الكيفية التي يكون بها المهيمن بشكل مفارق رهينة لمن يهيمن عليه، والكيفية التي يمكن بها لنظام مساواتي (أو أقل قمعية) أن يطوّر وعيهم وعوالمهم الاجتماعية الخاصة.

انظر أيضًا:

2.3 الجدل

6.1 نقد الطبقات

6.4 النقد النسوي والجندري

قراءات

*Peter Singer (1983). *Hegel: A Very Short Introduction*

John O'Neil (ed.) (1996). *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition*

* Stephen Houlgate (2013). *A Reader's Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*

5.5 مذراة هيوم (Hume's fork)

اعتبر الجملتين التاليتين:

1. كل المجرمين اخترقوا القانون.

2. ريجي كري مجرم.

قد تكون متيقنًا من صدق الجملتين، ولكن ديفيد هيوم يرى أنهما صادقتان لنوعين مختلفين من الأسباب. إذا فهمت ما يكونه الفرق، سوف تفهم تمييزًا أساسيًا بين نمطين من المعرفة البشرية.

النمط الأول

في الحالة الأولى، تصدق الجملة «كل المجرمين اخترقوا القانون» بالتعريف، لأن كون المرء «مجرمًا» يعني بالتعريف أنه اخترق القانون. ويمكن التعبير عن هذا بقول إن الجزء الثاني من الجملة (المحمول) يقتصر على ترديد أو الاشتمال على ما هو متضمَّنٌ أو صريح في الجزء الأول (الموضوع). وتُعرف مثل هذه الجمل بـ«الحقائق الضرورية»، أو **القضايا التكرارية**. (غير أن كواين يشكّك في هذا التصنيف للجمل؛ انظر 1.12، 4.3، 4.16.)

ومن بين ملامح القضايا التكرارية أنها محتم أن تصدق. وإنكار صدقها إنما يوقعنا في تناقض منطقي. الجملة: «ليس كل المجرمين اخترقوا القانون»، تناقض ذاتي، ولهذا فإنها كاذبة بالضرورة، لأنها تقر أن المرء قد يكون مجرمًا ويخترق من ثمّ القانون دون أن يكون قد اخترق القانون. (بالنسبة لكل سبب فني متعلق بالارتيابية والعقل، يسمح هيوم بأن يكون التيقن من صدق أي علاقة بعينها بين الأفكار عابرة. ولكن هذه قصة طويلة؛ انظر 7.10 وكتابه **رسالة في الطبيعة البشرية** *A Treatise of Human Nature*, 1.4.1.)

غير أن لستارة الصدق الحديدية هذه ثمن. الثمن المدفوع نظير التيقن (1.11) من مثل هذه الجمل، حسب هيوم، هو الفشل في وصف العالم. ومثل هذا أن الجملة «كل المجرمين اخترقوا القانون» لا تصف العالم لأنها لا تخبرنا أي شيء عما إذا كان هناك مجرمون، ولا عمن يكونون، ولا عن القوانين المخترقة، ...، إلخ، بل تخبرنا فحسب عن دلالة بعض الكلمات.

وتنتمي حقائق الرياضيات والهندسة عند هيوم إلى صنف المعرفة الذي تنتمي إليه القضايا التكرارية، والذي يصفه بـ **العلاقات بين الأفكار**. ومثل هذا أن 1 + 1 = 2 صادقة بالضرورة، لأن هذه الجملة، في ضوء دلالة «1»، و«2»، و«+»، و«=»، محتم أن تصدق بالتعريف، تأسيسًا على هذه الدلالات. ولا يمكن لـ 1 + 1 = 2 ألا تكون صادقة إلا إذا كانت الأرقام والرموز المستخدمة تعني شيئًا مغايرًا لما تعنيه بالفعل، وفي هذه الحالة نتعامل مع جملة مختلفة دلاليًا. ولهذا فإن صدق المجمل ناتج (أيًا كان معنى هذا، فيما قد يتساءل كواين) بشكل لا مناص منه عن دلالات الحدود التي يشتمل عليها.

وتشترك مثل هذا الجمل الحسابية أيضًا مع القضايا التكرارية في أنها لا تقول لنا شيئًا عن الطريقة التي يكون بها العالم. إنها لا تخبرنا مثلًا ما إذا كنت في حالة إضافتك قطرة ماء إلى قطرة ماء أخرى سوف تحصل على قطرتي ماء، أو قطرة كبيرة، أو شيء آخر مختلف تمامًا. وتنتمي المعرفة بمثل هذه الأشياء إلى صنف ثانٍ، **شؤون الواقع** - أي الأشياء التي نتعلّمها من الخبرة بدلًا من تعلّمها عبر تحليل الأفكار.

النمط الثاني

تنتمي الجملة «ريجي كري مجرم» إلى هذا الصنف، لأنه لا سبيل للتأكد من صدقها أو كذبها بالاقتصار على تحليل دلالات ألفاظها. ولكي تعرف ما إذا كانت صادقة، يلزمك أن تنظر إلى العالم. إذا صحّ أن ريجي كري اخترق القانون، صحّ أنه مجرم. وما يحدث في العالم هو الذي يجعل مثل هذه الجمل صادقة أو كاذبة، وليس ما تعنيه الكلمات أو المفاهيم.

وفق هذا فإن جمل «شؤون الحياة» تحمل معلومات عن العالم على نحو لا تحمل وفقه «العلاقات بين الأفكار» معلومات عنه. غير أنها تفتقر إلى التيقن الواثق من الحقائق الذي نحصل عليه عبر «العلاقات بين الأفكار». ففي حين مُحتّم أن تكون الجملة «كل المجرمين اخترقوا القانون» صادقة، وإلا وقعنا في تناقض، لا تناقض في قول إن «ريجي كري ليس مجرمًا». وخلافًا للعلاقات بين الأفكار، **يمكن دائمًا**، من منظور منطقي، أن يكون نقيضُ شأنٍ واقعي صادقًا.

وهذا يعني بالنسبة لكثير من الفلاسفة أن المزاعم المتعلقة بشؤون الواقع

لا تصدق في أفضل الأحوال إلا بشكل **احتمالي**، وليس بشكل يقيني (على الرغم من أن هذا في تفصيله خلافي؛ 1.11). ولهذا السبب يظل قدر كبير من الرياضيات القديمة صحيحًا أساسًا (لم يكن من سبيل أمامه كي يخطئ)، فيما يوجد قدر كبير من العلم الطبيعي القديم خاطئ تمامًا (إمكان الخطأ كامن دائمًا في الجمل التي تصف العالم). وهذا أيضًا هو السبب الذي يجعل القضاة يتفقون حول ما يكون المجرم، لكنهم يقضون أحيانًا بأحكام ليست عادلة.

وهكذا تُقسّم مذراة هيوم المعرفة البشرية إلى مجالين متمايزين: (1) اليقينيات المنطقية التي تميّز العلاقات بين الأفكار التي لا تصف العالم، و(2) شؤون الواقع المؤقتة التي تصف العالم.

الفحوى الارتيابيّة

قبول مذراة هيوم يعني أنه ليست هناك حقائق تتعلق بالعالم الحقيقي يمكن إثبات أنها ضرورية منطقيًّا. ويلزم أن يكون دائمًا ممكنًا منطقيًا على الأقل أن يكون العالم على خلاف ما هو عليه. وبالنسبة للمرتابين، يستتبع هذا أن هناك دائمًا براحًا للشك بخصوص شؤون الواقع. وهذا الاستتباع ملمح محوري في ارتيابية هيوم وأحد الملامح الأساسية لفكره، وقد استجاب له الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط بإقرار أن بعض المزاعم الأساسية المُحدّدة في العلوم الطبيعية ضرورية وغير-تحليلية – أو ما وصفه بـ«التركيبي القبلي» (انظر 4.1، 4.3).

على ذلك فإن قوة مذراة هيوم إنما تكمن في إقرارها أن أي حجة تحاول إثبات أنه **مُحتَّم** على العالم أن يكون على نحوٍ بعينه تُعاني يقينًا من خللٍ ما. وتاريخ الفلسفة مليء بمثل هذه الحجج: حجج على أنه محتم أن تكون للعالم عِلّة أُولى، وأنه محتم على الزمان والمكان أن يكونا قابلين للقسمة إلى ما لا نهاية، وأنه محتم أن يكون هناك إله. كل هذه الحجج معتلة، حسب هيوم. ولهذا السبب فإن مذراة هيوم مبدأ غاية في القوة يظل يعدُّ صحيحًا أساسًا حسب الكثير من الفلاسفة، وإن كان هذا لا يعني أنه ليس خلافيًا.

انظر أيضًا:

1.2 الاستنباط

4.1 قبلي/بعدي

4.3 تحليلي/تركيبي

4.10 استلزام/اقتضاء

قراءات

David Hume (1748). *An Enquiry Concerning Human Understanding*

W.V.O. Quine (1953). Two dogmas of empiricism. In: *From a Logical Point of View*

Gillian Russell (2008). *Truth in Virtue of Meaning: A Defence of the Analytic/Synthetic Distinction*

* Cory Juhl and Eric Loomis (2010). *Analyticity*

5.6 الخطاب غير المباشر (Indirect discourse)

في اسكتش شهير لفرقة «مونتي بايثون»، يقترب في إحدى الحانات رجل من آخر ويبدي مجموعة من الملاحظات الموحية: «وكزة، وكزة. غمزة، غمزة. (أي أن الأمر واضح لكلينا). أتعرف ما أقصد؟ أتعرف ما أقصد؟ لا تقل المزيد! لا تقل المزيد!». منزعجًا بعض الشيء، يظل الرجل المُقترب منه حائرًا، مومئًا إلى أنه لا يعرف (أو يتظاهر بأنه لا يعرف) ما يتحدث عنه الرجل الآخر. ثم لا تلبث المشاعر حتى تحتد، وكل هذا ينتهي بضحكة عالية.

غالبًا ما تُمارس الفلسفة باستخدام صور وأدوات تناسب المقالات والأطروحات الرسمية. غير أن الإيحائي يُفضَّل أحيانًا على الحرفي، والمثير للأفكار على تحليلها، والإيماءات الفكرية على الحجج والتحليلات والتنظير

الصريح. بعض الفلاسفة يستخدمون أساليب الحكم والملاحظات، والحوار، والاعترافات، والسرديات التخييلية، وحتى الشعر (5.1، 7.4)، وكثير من هذه الأساليب البديلة قد يعد صورًا من الخطاب غير المباشر. ولكن لماذا نستخدم الخطابات غير المباشرة، وما الذي تروم تحقيقه؟

«الاتصال غير المباشر» عند كيركغورد

نُشر الكثير من أعمال الفيلسوف الدنماركي سيرين كيركغورد بأسماء مستعارة. ومثل هذا أن كتابه الشهير **إما/أو** (1843) (*Either/Or*) مؤلَّف من جزئين، ينسب كل منهما لمؤلف، هما «أ»، و«القاضي فيلهلم». لم يكن كيركغورد يخشى من الانتقام، ككثير من المفكرين في العصر الحديث المبكر (جون لوك مثلًا) الذين نشروا أعمالًا غُفلًا من أسمائهم، فقد كان الجميع تقريبًا يعرفون أنه مؤلف تلك النصوص، بل استخدم ما يصفه بـ «الاتصال غير المباشر» من أجل أن يتّخذ موقفًا فلسفيًا.

عادة ما تقوم الأطروحة التي كُتبت بحيث تدافع مباشرة عن موقف بعينه بما تقوم به بطريقة سلطوية، خصوصًا حين يكون المؤلف فيلسوفًا ذا مكانة كبيرة، كما كان حال كيركغورد. إنها تتكلم بصوت الحقيقة، كما لو أنها تقول: «على هذا النحو تكون الأمور». استخدام الاسم المستعار يزعزع سلطة النص، ويرغم القارئ على التساؤل عما إذا كانت الأفكار المعروضة أفكار كيركغورد، أم أفكار شخصية اختلقها. إنه يؤكد مسؤولية القارئ في اختيار ما هو جدير بالقبول في النص. أيضًا فإن العرض الذي يمهر باسم مستعار، خصوصًا في حالة وجود سلسلة من العروض، يثير مسألة ما إذا كان هناك موقف فلسفي يُعبّر بمعنى مهم عن شخص مفرد. وبالقيام بهذا، فإنه يجعل القارئ يركز على الاختيار الوجودي الذي يلزم القيام به في صالح موقف فلسفي بدلًا من آخر. والمحاورات، كمَثَل على الجنس الأدبي الذي كتب به أفلاطون وهيوم، توظّف في تحقيق مهمة مماثلة.

ولاستخدام أسماء مستعارة أهمية خاصية لدى كيركغورد. إنه في آن واحد أسلوب في الحجاج والبرهنة على فكرة أنه لا سبيل للحصول على فهم كامل ولا سبيل لانتقاد أي رؤية بعينها في العالم إلا من خلالها – أنه ليس هناك موقف يمكن وصفه بالحياد المطلق بمقدوره أن يقوّم المواقف الفلسفية. ليس في وسعنا التهرُّب من الاختيارات الوجودية.

ما يمكن أن يقال وما يمكن أن يعرض فحسب

وهناك سبب آخر لاستخدام صور خطابية غير مباشرة يتمثل في إمكان وجود مسائل فلسفية لا تقبل أن تصاغ بشكل مناسب أو واضح بأساليب كلامية أو كتابة مباشرة. إن خطاب كيركغورد غير المباشر يرفض الفكرة التي روج لها ج.دبليو.ف. هيغل ومفكرون ألمان آخرون في القرن التاسع عشر والتي تقر أنه يجب على الفلسفة أن تسعى إلى عرض نسق عقلاني مفرد وموحَّد يفسر الواقع النهائي. عند كيركغورد، مثل هذا النوع من الفلسفة النسقية مستحيل وغير مرغوب فيه. ويبدو أن الفيلسوف النمساوي لودفيغ فتغنشتاين يعرض فكرة مشابهة في كتابه رسالة **منطقية فلسفية** (1921). وحسب فتغنشتاين، في حين أن هناك أشياء يمكن فحسب «قولها»، خصوصًا الجمل المتعلقة بالعالم والحقائق التي يتألف منها، ثمة أشياء أخرى لا يمكن سوى «عرضها». الصورة المنطقية للجملة، على سبيل المثل، وما يكونه الأخلاقي، حسب تعبيره، «صوفية»: «إنها بالفعل لا يُعبَّر عنها، بل يعرض نفسه: إنه الغموض "*das "Mystische*» (#6.522).

غير أن فتغنشتاين يعقِّد الأمور بأن يشير بشكل مفارق في نهاية الكتاب إلى أن القارئ الذي فهم الكتاب حقيقة قد تجاوزه: «قضاياي توضيحية على النحو التالي: من يفهمني سوف يدرك في النهاية أنها خلو من المعنى، وبعد أن يكون قد تسلَّق عبرها، وعليها، وفوقها؛ (يلزمه بمعنى ما أن يرمي بالسلم، بعد أن يكون قد صعد عليه). يجب عليه أن يتسلق تلك القضايا؛ آنذاك سوف يُرى العالم بشكل صحيح» (#6.54). هل يعني هذا أن ملاحظاته نفسها خالية من المعنى؟ هل المهم في الكتاب ليس ما يقول بل ما يعرض؟

لقد حيرت هذه الملاحظات شُرّاح أعماله، فاقترحوا، مثلًا، أنه أراد تبيان حدود اللغة (غير القابلة لأن يعبَّر عنها في اللغة) أو خُلوّ الفلسفة من المعنى (الذي لا يمكن إقراره بشكلٍ مفهومٍ فلسفيًا). وعلى أي حال، تثير ملاحظات فتغنشتاين سؤالًا مهمًا: ما الأدوات التي يمكن استخدامها في تناول مسائل تتجاوز اللغة؟ لقد واجه كثيرون من فلاسفة العصر الوسيط هذه المشكلة في شكل قضية الأسلوب الذي يلزمهم التحدث به عن الله الذي يتجاوز اللغة البشرية والفكر البشري.

وقد خلص كثيرون إلى أننا نستطيع إنجاز هذه المهمة عبر الخطاب غير

المباشر. ولكن قد يكون اقتراح وجود شيء غير قابل لأن يُعبَّر عنه في اللغة أو الفكر هو نفسه خلو من المعنى، بحيث إنه من السخف أن نفكر أو نكتب أو نتحدث عنه. لعله أفضل لنا، كما يقترح فتغنشتاين، أن نصمت بخصوص هذه الأشياء، أو حتى ننكر اقتراح وجود شيء ذي دلالة فيها. ففي النهاية، «بالنسبة لخفاش أعمى، الوكزة كالغمزة».

انظر أيضًا:

5.1 الحكمة، والشذرة، والملاحظة

5.3 إلينكوس وأبوريا

5.9 المنهج (المناهج) الفينومينولوجية

7.4 الفلسفة والفن والفلسفة فنًّا

قراءات

Roger Poole (1993). *Kierkegaard: The Indirect Communication*

Hans D. Sluga and David G. Stern (1996). *The Cambridge Companion to Wittgenstein*

Marjorie Perloff (1999). *Wittgenstein's Ladder: The Strangeness of the Ordinary*

John D. Caputo (2008). *How to Read Kierkegaard*

* Michael Boylan and Charles Johnson (2010) *Philosophy: An Innovative Introduction*, Part 1

5.7 قانون التماهي عند ليبنتز (Leibniz's law of identity)

مفهوم «تماهي» شيء مع آخر مفهوم مشترك لفظي في اللغة السارية. قد نواجه شيئين مختلفين متماهيين في كل الجوانب التي يمكن تمييزها، ومثل ذلك سيارتان خرجتا لتوهما من خط الإنتاج، متماثلتان من حيث الموديل، واللون، وما إلى ذلك. وقد نواجه شيئًا واحدًا، متماهيًا بطريقتين، ومثل هذا كوكب الزهرة، الذي يسمى نجمة الصباح ونجمة المساء، أو «بل غيتس» و«مؤسس مايكروسوفت». وهذا النوع الأخير من التماهي – حيث يحيل حدّان متمايزان على الشخص أو الشيء نفسه - هو الصورة المُحكمة للتماهي وموضوع قانون ليبنتز. وهذا القانون أداة فلسفية فعّالة تعزى إلى الفيلسوف الألماني، غوتفريد فيلهلم، البارون فون ليبنتز (1646-1716)، كما صاغه أول مرة في **مقالة في الميتافيزيقا** (*Discourse on Metaphysics* 1686).

يقر قانون ليبنتز بأسلوب بسيط ما يلزم أن يصدق كي تكون س متماهية مع ص بالمعنى المُحكم. في صياغته الكلاسية يقر هذا القانون أن:

تتماهى س مع ص إذا وفقط إذا كانت كل خاصية تختص بها س خاصية تختص بها ص، وكل خاصية تختص بها ص خاصية تختص بها س.

وهذا شبيه، لكنه مختلف بشكل مهم، بـ **مبدأ «تماهي اللامتمايزات»** (الذي يُسمّى أحيانًا **«لاتمايزية المتماهيات»**).

س وص لامتمايزان تمامًا إذا وفقط إذا كانا متماهيين.

يُعرِّف المبدأ الثاني التماهي حسب الكيفية التي تُدرك أو تُفهم بها الأشياء من قبل الذهن (إذا كان الذهن عاجزًا عن **تمييز** فرق بينها، فإنها ليست مختلفة)، في حين أن الأول يُعرِّف التماهي حسب الخصائص التي يختص بها الشيء نفسه (إذا كان لشيئين الخصائص نفسها، بصرف النظر عن الكيفية التي يتم بها تمييزها، فإنهما في واقع الأمر شيء واحد). ووفقًا على المبدأ المستخدم، قد تلزم مواقف ميتافيزيقية وإبستيمولوجية مختلفة.

وعلى أي حال، بالنسبة إلى معظم المقاصد العملية، يبدو أن المبدأين صادقان بشكل واضح، ويؤديان مهام مشابهة. إذا استُبين مثلًا أن كل ما

يصدق على قاتل جون كينيدي يصدق على لي هارفي أزوالد، فلا بد أن هارفي أزوالد هو قاتل كينيدي.

تماثل الذهن-الدماغ

غير أن النجاح في اختبار قانون ليبنتز ليس سهلًا دائمًا، كما أن شروط النجاح فيه ليست واضحة دائمًا. وقد استبين هذا بوجه خاص في فلسفة الذهن والزعم بأن الهيئات الذهنية متماهية مع الهيئات الدماغية. وكانت أطروحة تماهي الذهن والدماغ قد تعرضت للتشكيك بسبب أن الهيئات الدماغية - كونها هيئات مادية - لا تحوز بالتعريف سوى خصائص مادية لا سبيل لردّها (انظر 2.9) إلى مجرد أشياء مادية. ومثل هذا، وفق ما تقول الحجة، لا نستطيع وصف الإحساس بالألم باستخدام تعبيرات مادية صرف. وإذا سلّمنا بهذا، يتضح أنه يستحيل وفق قانون ليبنتز مماهاتها بهيئات دماغية، لأن الأولى تختص بخصائص لا تختص بها الثانية. وحجة الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت على التمييز «الحقيقي» أو الميتافيزيقي بين الجوهر المفكّر (الذهن) والجوهر المادي (الجسم) في التأمل الخامس تعوّل على أسلوب مماثل في الحجاج العقلي.

وعلى هذا النحو يمضي الجدال، وقد يُستنتج أن العلاقة بين الهيئات الذهنية والهيئات الدماغية ليست علاقة تماه. وقد يُزعم، خلافًا للظاهر، أن الهيئات الدماغية تحوز بالفعل خصائص ذهنية. أو لعلّ الحل ينبثق في المستقبل عبر توضيح الاستتباعات الحقيقية لشرط تماهي جميع الخصائص في قانون ليبنتز. ومهما يكن من أمر، وبصرف النظر عما إذا كان في الوسع مواصلة الجدال، من المنصف أن نقول إنه لا أحد يجادل حقيقة في صحة قانون ليبنتز، وإن الخلاف إنما يدور حول ما يشكل تطبيقًا له.

المكان والزمان، مختلفان ولكن ليسا متمايزين؟

غير أنه من بين الصعوبات الممكنة التي تواجه تماهي اللامتمايزات صعوبة تُثار في سياق الجدال حول ما إذا كان يلزمنا، حين نتحدث عن الخصائص، تضمين الموضع الزمكاني ضمنها. إذا كان جين وماري متماهيين ماديًا ولديهما الأفكار والمشاعر نفسها، لكن جين في هونغ كونغ وماري في

نيويورك، فإنهما ليسا متماهيين. ولهذا يبدو أنه محتم أيضًا أن يتماهى مكان وزمان ص مع مكان وزمان ص.

غير أن هناك تجربة فكرية صاغها ماكس بلاك عام 1952 تثير السؤال عما إذا كان الشيئان المختلفان، اللذان يتشاركان في كل خاصية باستثناء الموضع المكاني، يمكن أن يكونا لا متمايزين وإن لم يكونا متماهيين. اعتبر كونًا لا يشمل سوى كرتين حديديتين، س وص، متماهيتين في كل شيء، باستثناء المكان. لماذا لا نقول إنهما مختلفان لكنهما ليسا متمايزين؟ صحيح س في مكان محدد أمام ص؛ ولكن «أمام» وصف نسبي، ولهذا فإن ص هي أيضًا وبالقدر نفسه أمام س. وعلى نحو مماثل، س «إلى اليمين مِنْ» ص، ولكن ص أيضًا بطريقة يمكن تمييزها لكنها مختلفة إلى اليمين من س، وهكذا. ولا يبدو أن هناك، إلى جانب الوجود في أماكن مختلفة، خصائص لا تشترك فيها الكرتان. ويبدو أنه يستحيل تحديد أيهما س وأيهما ص؛ ففي كل حالة التحديد اعتباطي كليًا. أو اعتبر كونين متمايزين ولكنهما متماثلان بشكل مطلق. ألن يكونا مختلفين (غير متماهيين) لكنهما لا متمايزان؟ أم أنه يمكن القول بشكل يحمل معنى إن الكينونة ذاتها قد تكون في مواضع مختلفة في الوقت نفسه.

التفكُّر في هذه المسائل ومسائل أخرى شبيهة جعل البعض يتأسّون بالميتافيزيقي الوسيط دنس سكوتس (1266-1308) في الاعتقاد بأن هناك، إلى جانب الخصائص المتنوعة التي تختص بها الأشياء، شيء آخر – «هذية» صرف أو *haecceity* - لا تقوم إلا بالتمييز بين شيء وآخر. ولكن إذا كان لكل شيء «هذية»، و«الهذية» ليست خاصية، سوف يمكن لشيئين مختلفين أن يختصّا بالخصائص نفسها وأن تكون لكل منهما هذية مختلفة. ولكن لعله يلزم اعتبار «الهذية» خاصية.

إشكالية الهوية الشخصية

يمكن رؤية قانون ليبنتز مطبَّقًا في نقاشات معاصرة حول الهوية الشخصية (أو التماهي الشخصي). لقد جادل كثيرون بأن الهوية الشخصية محددة بارتباط واستمرارية نفسية: الشخص المستقبلي س يتماهى مع الشخص الراهن س إذا كانا مرتبطين ومستمرين نفسيًا مع بعضهما البعض. وبتعبير فج، س وص مرتبطان ومستمران «نفسيًا» إذا كان لديهما

نوع من الاستمرارية في الذاكرة، والنيَّات، والشخصية مع الشخص ص الذي يحوزه الشخص العادي عبر الزمن.

إذا صح هذا، يبدو أنه في وسع الناس البقاء على الرغم من تدمير أجسادهم بنقل كل ما لديهم من معلومات وإرساله إلى مكان كوكب آخر، المريخ مثلًا، حيث يُعاد تخليق أجساد بخصائص مماثلة. وإذا نتج عن هذه التجربة أن أصبح لدى الشخص في المريخ النوع نفسه من العلاقة النفسية مع الشخص الذي على الأرض تُماثل علاقة هذا الأخير مع ماضيه، فإن أنصار الرِّدِّية النفسية سوف يصفونهما بأنهما الشخص نفسه. بتعبير آخر، إذا أُجريت عليك هذه التجربة وكان الشخص الذي يظهر في المريخ يتذكر ما قمت به، ويشاركك آراءك، وخططك، وشخصيتك، فإنه أنت.

غير أن النقاد يطرحون مثلًا مخالفًا: ماذا لو أخطأت الآلة وخلقت اثنين منك في المريخ؟ في مثل هذا الموقف، يمكن لشخصين في المريخ أن يكونا أنت، فهذا ما يثبته تطبيق بسيط لقانون ليبنتز؟ سَمِّ الشخص قبل عملية النقل «أ»، والشخصين في المريخ «س» و«ص». إذا كان أ هو س، وأ هو ص، سوف يكون من الغريب أن نقول إن س ليس ص. ما دام س وص متماهيين في كل جانب بالنسبة إلى أ، ألن يكونا متماهيين مع بعضهما البعض؟ ولكن يستحيل أن يكون س متماهيًا مع ص، لأن قانون ليبنتز يقر أنه إذا كانت س = ص لزم أن يتشاركا في الخصائص. ويستبين أنه إذا جرح س نفسه، فإن ص لا يصاب بالجرح؛ وحيثما يوجد س، يستحيل على ص أن يوجد في المكان نفسه. ولهذا، بحسبان أن س يختص بخصائص كثيرة لا يختص بها ص، فإنهما ليسا متماهيين؛ وإذا كان س وص متماهيين، يستحيل أن يتماهيا مع أ، أليس كذلك؟

إشكالية التغير

ويبدو أن قانون ليبنتز يثير أيضًا أسئلة هرقليطسية. لقد ذهب الفيلسوف اليوناني قبل-سقراطي هرقليطس إفيسوس (ز.ح.500 ق.م.) إلى أنك لا تستطيع النزول إلى النهر مرتين لأن النهر يتغير باستمرار – الماء، ومجرى النهر، يغيّران مواضعهما وحتى ما يتألفان منه. وهذا يصدق حتى على أشياء مغايرة للنهر. إذا اعتبرنا الموضع الزماني والمكاني خصائص متعلقة تختص بها الأشياء، فإن س يحوز في ز1 خاصية مختلفة يمكن تمييزها عن

س في ز2. ولكن إذا كان س مختلف في زمنين مختلفين على نحو يمكن تمييزه، لزم أن يكونا شيئين مختلفين - س1 ثم س2. ويلزم عن هذا، وإن كان هذا غريبًا، أنه يستحيل أن تكون هناك هوية شخصية عابرة للزمان. محتم ببساطة أن تكون شخصًا مختلفًا في كل حركة - تمامًا كما ضمّن فيلسوف القرن الثامن عشر ديفيد هيوم. ولإنقاذ الهوية الشخصية (انظر 3.28)، يجب علينا أن نصالح اللاهوية العابرة للزمان اللازمة عن قانون ليبنتز مع الهوية العابرة للزمان البادية عبر التحديدات النفسية للذاكرة، والنية، والحس المشترك، والاستمرارية السببية، وما إلى ذلك.

غير أن هذه التطبيقات البسيطة لا تدمر بالضرورة فكرة أن الهوية الشخصية تتعلق أساسًا باستمرارية نفسية وصور أخرى من النفسية، لكنها تثير إشكاليات استدعت استجابات متطورة.

انظر أيضًا:

3.21 أغلوطة الرجل المُقنّع

4.12 ماهية/عرض

4.26 أنماط/عينيّات

قراءات

Gottfried Wilhelm von Leibniz (1686). *Discourse on Metaphysics*

Gottfried Wilhelm von Leibniz (1704). *New Essays on Human Understanding*, Bk 2, Ch 27

Max Black (1952). The identity of indiscernibles. *Mind* 61(242): 153–164

* Derek Parfit (1986). *Reasons and Persons*

5.8 شفرة أوكام (Ockham's razor)

محاولة الفلاسفة قبل-سقراطيين رد ظواهر العالم المتنوعة إلى قاعدة أو archē مفردة (زعم طاليس أن «الكل ماء» مثلًا) إنما تبيّن بمعنى ما أن المبدأ المعروف باسم **شفرة أوكام** قديم قدم الفلسفة نفسها. وقد سمّيت هذه القاعدة الأساسية للتفكير الفلسفي على اسم الراهب الفرنسيسكاني وليام أوكام William of Ochham (الذي يسمّى أيضًا "Occam"؛ ح. 1287-1347)، وهي تقر أنه **ينبغي ألا تُضاعف الكينونات إلا بقدر الحاجة إليها**. بتعبير آخر، يجب على النظريات الفلسفية والعلمية أن تفترض وجود الحد الأدنى الممكن من أنواع الكينونات. وثمة صياغة أوسع، لا تركّز على عدد الكينونات فحسب، بل على التقتير العام في التفسير: حين تكون هناك نظريتان تفسران بقدرٍ متساوٍ ظاهرةً ما، يجب تفضيل أبسطهما. ولهذا عُرفت شفرة أوكام أيضًا بـ «مبدأ البساطة». والراهن أن أوكام هو نفسه قد صاغ المبدأ بأساليب متنوعة، من بينها «يجب عدم افتراض التعدد إذا لم تكن هناك حاجة إليه».

ولشفرة أوكام استتباعات كثيرة في الفلسفة إلى حد غالبًا ما يغني عن ذكر الشفرة صراحة. وقد استخدمها أوكام هو نفسه للتخلص من الفكرة الأفلاطونية المحدثة المتعلقة بـ«مثل في عقل الخالق» اعتقد بعض الفلاسفة أنها لوازم ضرورية لأشياء العالم. وقد جادل أوكام بأن الكينونات المناظرة في العالم قادرة على الحفاظ على وجودها دون عناء. وعلى الرغم من أنه غالبًا ما اعتبرت نظرية «فهم مشترك»، فإن أوكام نفسه استخدم الشفرة للجدال بأنه لا حاجة لافتراض وجود الحركة لأن هناك تفسيرًا أبسط مؤداه أن الأشياء تعود للظهور في مكان آخر. غير أن هذا التطبيق لا يكاد يؤمّن أفضل إعلان عن قيمة الأداة.

مبدأ منهجي

ليست شفرة أوكام زعمًا **ميتافيزيقيًا** حول البساطة النهائية للعالم بل قاعدة تقريبية مفيدة أو مبدأ **منهجي** عامل. حقيقة أنه قد تكون هناك مناسبات يكون فيها التفسير الأكثر تركيبًا أفضل من التفسير الأكثر بساطة لا تشكل من ثم اعتراض على الفائدة العامة للمبدأ. فعلى أقل تقدير، لا ريب في أنه من الحكمة أن نبحث عن أبسط التفسيرات قبل أن نعتبر

بدائل أكثر غرابة. ومثل هذا، حين يكون لدينا خمس نقاط بيانية في رسم بياني، يمكن الربط بينها بخط مستقيم، فإنه يمكن الربط بينها بدلًا من ذلك بعدد لا متناهٍ من الخطوط المتعرّجة. غير أنه من المقبول في سياق البحث عن القوانين العلمية افتراض أن للنقاط علاقة خطية، إلى أن تؤمّن البياناتُ الجديدة نقاطًا خارج الخط المستقيم.

مبدأ ميتافيزيقي

هناك فلاسفة لم يقتصروا على اعتبار الشفرة مبدأً منهجيًا، بل قاموا بتوظيفه في تبرير نتائج أكثر عينيّة بخصوص وجود أو دور الكينونات. ومثل ذلك أن بعض أنصار السلوكية في فلسفة الذهن يرون أنه يمكن تفسير لغتنا وسلوكنا دون لجوء إلى تصورات المتكلم لهيئات ذهنية ذاتية – الطريقة التي تظهر أو تُستشعر بها الأفكار، والمشاعر، والنيّات، لأصحابها. ولهذا فإنهم ينكرون باستخدام شفرة أوكام وجود هذه الهيئات الذاتية. وهذا التفسير أبسط من البدائل المضطربة التي تحاول مصالحة الأفعال المادية والهيئات الدماغية مع هيئات ذاتية غير-مادية. وقد قال النقاد إن التفسير السلوكي ليس وجيهًا إلا في حال «التظاهر بفقد الإحساس» – أي التظاهر بأنه ليست لديك أي مشاعر أو أحاسيس.

وفي حين أن هناك شططًا في الزعم بإنكار وجود هيئات ذهنية، فإن هناك أنصارًا أحدث للسلوكية يجادلون بأنها لا تقوم بأي دور في تفسير أفعالنا. قد تكون الطريقة التي تبدو بها الأشياء ونستشعرها بها مجرد نتاج مصاحب أو «ظاهرة مصاحبة» للعمليات المادية التي تجعلنا نسلك وتقوم بدور في التفسير العلمي. وفي هذه الحالة، لا تستخدم الشفرة في إنكار **وجود** كينونات أو هيئات بعينها، بل في التمييز بين **تلك التي تقوم بدور في التفسيرات** وتلك التي لا تقوم بدور فيها. وفي مثل آخر على **الاستخدام المنهجي** لشفرة أوكام، من الشائع أن يُجادَل بأنه على الرغم من أنه لا سبيل لإثبات عدم وجود الله، لا حاجة لأخذه في الحسبان حين نعتبر الكيفية التي أصبح بها العالم الطبيعي والكائنات البشرية على ما هي عليه.

البساطة في مقابل التمام

يقترح المثل السلوكي استدراكًا مهمًا. يجب ألا تكون النظرية الأبسط نظرية أقل تمامًا. التفسير **التام** يفسر كل الظواهر المهمة. في حالة النظرية السلوكية، قدر كبير من الظواهر المهمة تم تفسيره، مثل الكلام والسلوك. غير أن تصورهم الأبسط للذهني لا يفسر الظواهر الذاتية للهيئات الذهنية، كالتخيل أو الشعور بالألم. وهذه يتطلب تفسيرًا حتى إذا استبين أنها لا تقوم بدور في السلوك. والبديل الوحيد هو إنكار واقعية هذه الظواهر، وفي هذه الحالة ثمة حاجة إلى تبيان السبب الذي يجعلنا مخطئين حين افترضنا أصلًا أنها موجودة.

ويتضمن مبدأ أوكام عبارة «ما ظلت سائر الأمور على حالها» (*ceteris paribus*). ويتضح أنه لا ينبغي علينا تفضيل تفسير أبسط إذا كان أقل تمامًا، أو أقل اتساقًا مع نظريات أخرى مقبولة، من نظرية أكثر تركيبًا. ذلك أن المبدأ لا يتعلق بتفضيل البساطة لذاتها.

انظر أيضًا:

3.6 سيترس باريس

3.15 نظرية تفسير الخطأ

3.28 الحفاظ على الظواهر

قراءات

William of Ockham (1323/1488). *Summa totius logicae*

William of Ockham (post-1324 [attributed]/1494). *Summulae in libros physicorum*

* Galen Foresman, Peter S. Fosl, and Jamie C. Watson (2016). *The Critical Thinking Toolkit*

5.9 المنهج (المناهج) الفينومينولوجية (Phenomenological method(s)

يشتهر الفيلسوف توماس نيغل بأنه تفكَّر في السؤال: «ما طبيعة أن يكون الكائن خفّاشًا؟»، في المقابل، يمكن اعتبار الفينومينولوجيا مشروع تمييز طبيعة أن يكون الكائن بشريًّا وكيف يمكن له أن يكون؛ أي طبيعة أن يوجد.

الرد إلى إبوخي

وبشكل حاسم، جادل أنصار الفينومينولوجيا بأن الوعي أساسي للوجود البشري. ولكي نفهم طبيعة الوعي والطريقة التي يبدو بها كل من الوعي والعالم للآخر، «دفعة واحدة»، تأسّى كثير من أنصار الفينومينولوجيا بإدموند هوسرل (1859-1938) في توظيف أداة فلسفية يسمونها «**إبوخي** *epochē* **الفينومينولوجي**» (انظر 1913 ،*IIdeas*). وعملية «**إبوخي**» ونتيجتها يسمونها «**الرد الفينومينولوجي**»، وأحيانًا «الرد **الترانسندنتي**». ويعمل «**إبوخي**» أو «التعليق» (وهو مصطلح مستمدٌّ من الارتيابية القديمة) عبر انسحاب ممارسيه من «الموقف الطبيعي» (7.10). حين ننغمس في الموقف الطبيعي نعتبر أنفسنا مجرد جزءٍ من عالم الأشياء الطبيعية العادي، مرتبطين بقوانين عِلّية طبيعية، بوصفنا أشياء ضمن الأشياء. أيضًا فإن الموقف الطبيعي نمطي في أسلوب فهم علماء النفس للذهن وفهم القائمين على العلوم الطبيعية بوجه عام للناس بوجه عام.

غير أن الرد الفينومينولوجي لا يقوّض الموقف الطبيعي أو العلوم. كل ما في الأمر هو أن المسائل المتعلقة بما يوجد وما لا يوجد، وما هو حقيقي وما هو غير حقيقي، توضع عبر **إبوخي** بين «قوسين»، بحيث يستطيع نصير الفينومينولوجيا أن يركز على شيء آخر: الأفعال الواعية، القصدية، التي ترسّخ وجودنا في العالم، بما فيها أفعال الوعي بأنفسنا. ولهذا فإن مجال التقصّي الفينومينولوجي يعاين أمورًا لا تُلاحظ في العادة، حتى في العلوم، لكنها **ترانسندنتية** بمعنى أنها تجعل العلوم الطبيعية والاجتماعية، وأهم من ذلك مظهرنا ومظهر العالم، ممكنة.

تحقيقًا لأي غاية؟

ويزعم أنصار الفينومينولوجيا أنهم اكتشفوا عبر الرد الفينومينولوجي وحقل التقصي فيه المفتوح إلى ما لا نهاية قدرًا كبيرًا حول الوعي، والعالم، وحول البشر الذين يقطنون فيه. وهم يجادلون بأن الفينومينولوجيا تبيّن أن الأشياء هي دائمًا وأصلًا، بطريقة قبلية، مواضيع (*noema*) أفعال وعي (*noesis*) خاصة بـ «القصدية». ويتلازم هذا مع أن أشياء العالم لا تظهر إلا بوصفها موضوعات للوعي. وعلى حد تعبير الفينومينولوجي روبرت سوكولوفسكي، نحن «المفعول به» خاصة العالم. ولهذا فإن الحَجَر مثلًا يظهر دائمًا وأصلًا عبر أفعال وعي بحيث نستوعب الحجر قصديًا بوصفه موضوعًا ماديًا، كأداة لتثبيت الأوراق، أو كتذكار، أو كأداة لطحن الحبوب، أو كموضع للاشمئزاز أو الرغبة، كمادة بناء، أو سلاح، أو كربون وسيليكا، أو كهلوسة، أو كشيء تتمناه، أو تتخيله، أو تريده، أو تحلم به، وهكذا. وقد ذهب الفينومينولوجي مارتين هيدغر (1889-1976) إلى حد الجدال بأن عالم الوجود الإنساني، في واقع الأمر وأساسًا، عالم تتعلق به الأشياء بنا عبر «الرعاية» و«انشغالنا» بها كأدوات، ومصنوعات، وعوائق، ووقود، إلخ. إن غدوّ الأشياء موضوعات للعلم، عند هيدغر، مجرد تجريد اشتقاقي.

ومن ضمن الاكتشافات الأخرى، يشير الفينومينولوجيون إلى أن المواضيع المادية، خلافًا للأذهان، لا تُدرَك إلا عبر رؤية جزئية (فأنت لا تستطيع أن تدرك كل جانب مرة واحدة). وهناك دائمًا جزء من الموضوع يظل غير مرئي. والموضوعات، مثل الأفكار، لا تظهر إلا قبالة «أفق» من موضوعات أخرى تقوم بينها علاقات متنوعة – علاقات سببية، وعلاقات مكانية، مثلًا. ولهذا فإن الأشياء لا تكون على ما هي عليه إلا قبالة أفق يتألف من سواها. أيضًا فإن الموضوعات توجد بوصفها جزءًا من كل، هو «العالم»، الذي تشكل أجزاء منه، وهو أعظم من مجموع أجزائه. فضلًا عن ذلك، لا تظهر الأشياء إلا بشكل مؤقت. غير أن الزمان نفسه ليس سلسلة من اللحظات الراهنة. بدلًا من ذلك فإن الحاضر يظهر مشمولًا من قبل أفعال قصدية تنبئية (تتوقع التالي) ونكوصية (تحتفظ بما سبق حدوثه)، والدلالات المكنة لما يمكن أن يظهر لنا في المستقبل مكثّفة حسب الدلالات الماضوية، أو بالأحرى تاريخنا.

وبالإضافة إلى الاكتشافات التي تَعِدُ به، فإن التحقيقات في محتوى الوعي الترانسندنتي، وبُناه، ودلالاته، تُعدُّ اليوم حسب هوسرل مُلزِمة

أخلاقيًا بالنسبة للفلاسفة. وفي حين وجد فتغنشتاين في أعماله في فلسفة اللغة «علاجًا» لـ «السحر» الذي أوقع الفلسفة في «قنينات ذباب» الهراء، فإن دعوة هوسرل إلى تبني علم الفينومينولوجيا «المُحكم» نداء للرد على العدمية والارتيابية التي وجد أنها تؤثر في الحضارة الغربية.

طبائع الكائنات

وردًا على محاولات هوسرل لوصف الأحداس «الحية» لـ«ماهيات» الوعي والعالم كما هو معطى لنا، أكدت أعمال أنصار الفينومينولوجيا الذين جاءوا من بعده أن الأوصاف النقية التي تكون من هذا النوع ليست ممكنة (7.9). وبدلًا من ذلك ميّزوا عمل الفينومينولوجيا على أنه يُنتج **تأويلات** مختلفة لطبيعة أن يكون الكائن موجودًا – ولكن بطريقة يفترض أنها أعمق، وأتم، وحتى أصدق من أي نوع متوفر آخر من الأبحاث. يكتشف العلماء المادة التي صُنعنا منها والأنساق السببية التي تسمح لنا بالتنبؤ بحركات العالم الواقعي. وتستخدم الأشكال الأدبية سرديات تخييلية وأساليب شعرية في تأويل الخبرة البشرية. أما الفينومينولوجيون التأويليون أو «الهيرمينيوطيقيون» فيوظفون مفاهيم الخطاب الفينومينولوجي الأكثر دقة وتجريدًا في تقصي **طبيعة** الاحتياز على جسم، وطبيعة أن تقرأ، وأن تفكر، وأن تتخيل، وأن تشعر. شيء أن تعرف بخصوص كل الأبعاد الكيميائية والعصبية لتذكّر أغنية أو ملاحظة مذنب أو ولادة طفل؛ وشيء مختلف تمامًا أن تستوعب **طبيعة** القيام بهذا. شيء أن تفهم أيّ العمليات الطبيعية تجري في الكون؛ وشيء آخر أن تفهم **أفعال** الوعي المتضمَّنة في أن **تكون بالفعل هناك**.

انظر أيضًا:

2.9 الردّ

5.11 الحجة الترانسندنتية

6.6 النقد الهيدغري للميتافيزيقا

7.10 الارتيابية

قراءات

Robert Sokolowski (1999). *Introduction to Phenomenology*

Klaus Held (2003). Husserl's phenomenological method. In: *The New Husserl* (ed. D. Welton), 3–31

D. Smith (2003). *Routledge Philosophy Guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations*

* Shaun Gallagher (2012). *Phenomenology* *

Stephan Kaufer and Anthony Chemero (2015). *Phenomenology: An Introduction*

5.10 العلامات والدالّات (Signs and signifiers)

ثمة سلسلة شهيرة من اللوحات للسيريالي الفرنسي رينيه ماغريت تسمى **غدر الصور الذهنية** (1928 *Treachery of Images*-1929) تشمل لوحة لغليون كُتب تحته ماغريت "Ceci n'est pas une pipe" «هذا ليس غليونًا». وترتبط الكيفية السيريالية بشكل دعابي للوحة بالتوتر بين ما تصوره اللوحة وما يبدو أن الجمل تقول إنها تصوره. غير أن لدعابة اللوحة مغزى أعمق لأن الجملة، كما أشار مارغريت نفسه، ليست إطلاقًا كاذبة أو غير مناسبة. ففي النهاية، اللوحة نفسها ليست غليونًا؛ بل مجرد تمثيل لغليون.

ونستطيع على نحو مماثل أن نتحدث عن غدر اللغة، وبشكل عام، غدر العلامات. علامة الدولار ($) هي نفسها ليست نقودًا، والعلامة الحبرية «كلب» ليست كلبًا. غير أن هذه العلامات بعينها تمكّننا من وصف الكلاب والدولارات، ومن الإشارة إليها، وتسميتها، والتعرف عليها، وتمييزها عن السيارات واليورو. وكانت الطريقة التي تعمل بها الوحدات الصوتية والعلامات المكتوبة في خلق المعنى موضوع قدر كبير من السيميوطيقا والسيميولوجيا الفلسفية؛ أي دراسة العلامات والمغزى. وعلى الرغم من أن هذا مجرد، فإنه من المهم أن تستشعر المعالم العامة للكيفية التي يُستخدم بها مفهوم «العلامة» و«الدّال» كي تلج هذين المجالين.

بيرس وسوسير: علم العلامات

البراغماتي الأميركي سي.س. بيرس (1839-1914) واللغوي السويسري فرديناند دي سوسير (1857-1913) من أهم الشخصيات في السيميوطيقا المعاصرة. وقد كابد كل منهما لفهم ما يمكن وصفه بميكانيكا عمل العلامات. وكانت نظرية بيرس في العلامات ثلاثية، حيث يشمل مركّبُ كل علامة: (1) «أداة التمثيل» أو العلامة نفسها؛ و(2) «الموضوع» الذي تدل عليه (شيء مادي، أو متخيّل، أو حتى شيء مجرد، مثل «المساواة»)؛ و(3) «التأويل» أو دلالة العلامة كما هي مؤوّلة أو حسبما «تُفَكُّ شفرتها». في المقابل، طوّر سوسير نموذجًا ثنائيًا تتألف فيه اللغة من نسق هرمي من العلامات، مرتبة حسب **الفروق بينها**. وتشمل كل علامة «الدال» والمعنى «المدلول». ومثل هذا أن علامتي الذكر والأنثى لا تشملان دالّات مادية مختلفة (كلمة «امرأة»: تنُورة، كعب عال، برقع) فحسب، بل تشمل أنظمة ممارسة مختلفة (من يقوم بتقطيع شرائح الديك الرومي، ومن يقود السيارة، ومن يستخدم أي حمام، ومن يترأس القربان المقدس، ومن يهتم بتغيير حفاضات الأطفال).

لا تحمل العلامات في تصوّر بيرس ولا تصوّر سوسير معاني تُنقل من شخص إلى آخر في عملية تواصل، بل تثير العلامات المعاني في أذهان من يقرأونها. ومن بين نتائج هذا أن المعاني تظل مفتوحة أو غير محددة. ولا يؤسس الدّال فروقه إلا قبالة خلفية أو أفق من نسق مفتوح عمليًا إلى ما لا نهاية وأحيانًا قبالة مجموعة معارضة من أنساق دالّات أخرى. وفي حين أن دلالات الفرد الذاتية الإيحائية التي يجلبها كل فرد لكل علامة قد تكون متفردة ومختلفة، فإن العلامات تحصل بوجه عام على المغزى من مؤسسات، وأيديولوجيات، وبنى طبقية، وتقاليد مختلفة - كثير منها متعارض. ولهذا يتضمن تأويل العلامات عمليات تفاوض وتشذيب مستمرة. (وهذا هو أحد أسباب استمرار الجدال حول علامتي الذكر والأنثى). وفي حين ارتأى بيرس أن كلًّا من الموضوع والتأويلات تحدد استخدام العلامات، اعتبر سوسير علاقة أنساق العلامات بالعالم المستقل اعتباطية.

وقد ذهب أتباع سوسير المعروفون بـ«أنصار البنيوية»، من أمثال رونالد بارت (1915-1980) المبكر، إلى أن لاتحددية المعنى تضعف بسبب القواعد العامة (البنى) التي تحكم الأنساق السيميوطيقية. غير أن أنصار ما بعد-البنيوية، من أمثال جاك دريدا وميشيل فوكو، جادلوا ردًّا على هذا بأنه

لا وجود لمثل هذه البنى وبأن الأنساق السيميوطيقية أفضل أن توصف بأنها مترعة باللاتحددية، واللعب، والاختلاف، أو بوصفها مجموعات من الأنساق الصغرى المتغيرة باستمرار.

بودريار وباختين: سياسة العلامات

تقصّى مفكرون من أمثال ميخائيل باختين (1895-1975) وجان بوديار (1929-2007) الأبعاد السياسية والأيديولوجية للعلامات. وكان باختين مؤثرًا بجداله بأن الأيدلوجيا تغمر حياتنا، ليس فقط فيما نكتب ونقول من نصوص، بل أيضًا في سبل تفاعلنا مع العالم، الذي يمكن قراءته على أنه مجموعة من النصوص. وفي حين يروز النقاد الماركسيون **استخدام القيمة وتبادل** قيمة الأشياء في المجتمع المعاصر، بيّن بودريار كيف أن قدرًا كبيرًا من عالمنا يعمل في شكل علامات. الرولز-رايس ليست مجرد سلعة، بل علامة على الغنى والنفوذ والمكانة. حصول المرء على لوحة لماغريت لا يعني فحسب حصوله على شيء جمالي، يدل على عالَم فلسفات جمالية، بل أيضًا علامة على الرقي والذوق. كون المرء «عاملًا» أو «محترفًا» أو «مجرمًا» ليس مسألة اقتصادية أو قانونية فحسب، بل أيضًا علامة على تموضع في بنى نفوذ وعلاقات اجتماعية متنوعة. وكما يجادل بودريار، أصبح مجتمعنا مغموزًا في نسق من العلامات بحيث إن أجر العامل مثلًا لا يتحدد بقوى العرض والطلب بقدر ما يتحدد بنسق علامات (بأن يشار إليه بـ «الطبقة العاملة» وليس بـ«تنفيذي» أو «إداري» أو «محترف»). حياتنا تعج بالمغزى العلامي، في أفلامنا، وموسيقانا، وأدبنا، وحكومتنا، ولباسنا، وموضة شعرنا. وعلى هذا المنوال، يشتهر فيلسوف مدرسة فرانكفورت ثيودور أدرنو بقوله إن «أحمر الشفاه أيديولوجيا». ولهذا فإن فهم عالمنا لا يتم أساسًا عبر العلوم الطبيعية والإنسانية أو الأدب، بل عبر فك شفرات الفلسفة السيميوطيقية.

احرص على وضوح المصطلحات

من المهم أن تتذكّر أن التمييز بين «العلامة» و«الدّال» يختلف عن التمييز بين «معنى» الكلمة وما يحيل عليه الذي طُوّر في التقليدين التحليلي والوضعي (انظر 4.21). ففي حين أن «المدلول عليه» شبيه بطريقة ما بـ«معنى» الكلمة

بوصفه دلالتها، فإن «العلامة» هي الكلمة المكتوبة أو الصوت المنطوق (أو أي علامة مادية أخرى). غير أن ما تحيل عليه الكلمة هو كل الأشياء الفعلية التي تحيل عليها. والعلامات المكتوبة على الصفحة، و«نجمة الصباح»، **علامات**، لكن دلالات عبارة «نجمة الصباح» (بما في ذلك الأفكار، والمشاعر، والذكريات، والدلالات الإيحائية، وحتى الإدراكات الشخصية المرتبطة بها) هي **معناها** أو **مدلولها**. **والمحال عليه** من قبل هذه الكلمات هو كوكب الزهرة. وحين يُفهم ما تحيل عليه الكلمة عبر استيعاب كامل لما تحيل عليه، يقال إن الكلمة «شفافة إحاليًا»، وخلافًا لذلك توصف بأنها «معتمة إحاليًا». ومثل هذا أن عبارة «أم أوديب» مُعيتمة إحاليًا عند أوديب حين تزوّج جوكاستا، لكنها كانت شفّافة بطريقة تراجيدية حين اكتشف أن جوكاستا هي أمه.

وعلى نحو مماثل، لا تخلط بين «السيميوطيقا» و«السيمانتكس» أو «السنتاكس» (انظر 4.23). ففي حين تشير **السيميوطيقا** أو **السيميولوجيا** إلى فهم الكيفية التي تعمل بها العلامات، يتناول **السيمانتكس دلالات** الكلمات (وعلامات أخرى) ويصف **السنتاكس** نحوها. الجملة: «الأفكارُ الخضراءُ تنامُ غاضبة» صحيحة سنتاكتيًا، لكنها سيمانتيًا خالية من المعنى. أما الكيفية التي تعمل بها هذه الجملة سيميوطيقيًا بوصفها علامة في خطابات الفلسفة (كعلامة على التطور الفلسفي مثلًا) فمسألة أخرى.

انظر أيضًا:

4.21 معنى/إحالة

5.2 المقولات والفروق المحدَّدة

6.2 ديفرنسي، والتفكيك، ونقد المثول

6.7 النقد اللاكاني

قراءات

Ferdinand de Saussure (1916). *Course in General Linguistics*

Charles Sanders Peirce (1991). *Peirce on Signs: Writings on Semiotic* (ed. J. Hoopes)

Jean Baudrillard (1972). *For a Critique of the Political Economy of the Sign*

Roland Barthes (1977). *Elements of Semiology*

* Dani Chandler (2017). *Semiotics: The Basics*, 3rd edn

5.11 الحجة الترانسندنتية (Transcendental argument)

ليس هناك شيء لا يفتأ يظهر علينا في تاريخ الفلسفة مثل العملة الرديئة. وبصرف النظر عما تقوم به، يبدو أنك لا تستطيع نبذها. واسم هذه العملة في المصرف الفلسفي هو المُرتّاب.

والمرتاب شبيه بالطفل المشاكس الذي يستمر في تساؤله: «ولكن كيف عرفت؟»، أو (أو بأسلوب يسبق عمره) «كيف تستطيع التأكد؟». تعتقد أن لدى الآخرين أفكارًا، ولكن هل تستطيع التيقن من أنهم ليسوا مجرد رابوطات تتصرف كما لو أن لديها أفكارًا؟ تعتقد أن التفاحة توجد بشكل مفارق عمن يدركها، ولكن كيف تتأكد من أنه ليس في التفاحة إلا ما ندرك فيها – طعمها المميز، ورائحتها، وملمسها، وصوتها؟ تعتقد أن هناك حقيقة واحدة، ولكن كيف تتيقن من أنه ليست هناك تنويعة من «الحقائق».

وقد تكون كل هذه الارتيابية المتصلّبة مجهدة ويصعب، إن لم يستحل، دحضها بشكل شامل. ومن بين الاستراتيجيات التي يمكن تبيُّنها ضد المُرتاب **الحجة الترانسندنتية**. وعلى الرغم من اسمها، لا علاقة لهذه الحجة بديانة شرقية ولا بالتأمل، بل هي إجراء تحليلي لطيف وهادئ استخدمه بشكل لافت إمانويل كانط (1724-1804).

تعريفها

أقضّت الارتيابية مضجع كانط، والخطر الذي شاهده بسبب أعمال ديفيد هيوم أيقظه من «سُباته الدوغمائي». وللرد على المُرتاب، جادل باستخدام الإجراء التالي:

1. أيًا كان ما يقوله المرتاب، حقيقة أن لدينا خبرات، أو معطيات حقيقة معطاة.

2. وفي ضوء هذه الحقيقة المعطاة، يجب علينا أن نسأل **عما يجعل هذه الحقيقة ممكنة.**

هذا هو جوهر أي حجة ترانسندنتية البسيط: فهي تبدأ بمعطى وتستدل منه على ما **يلزم أن يكون كي يكون هذا المعطى ممكنًا.** ولهذا فإن الحجة الترانسندنتية تحاول تجنب الارتيابية بقصر نقطة بدء افتراضاتها على حقائق خبريّة لا خلاف عليها – فهي لا تفترض أحكامًا حول طبيعة هذه الخبرات، أو حول ما إذا كانت مسببة من قبل واقع مستقل مثلًا. بتعبير آخر، تبدأ الحجة الترانسندنتية بحقائق يقبلها حتى المرتاب – كإمكان الشك الارتيابي أو التشكيك في نفسها. وحين تنجح يصبح التحدي الارتيابي «كيف يمكنك أن تتأكد؟» أساسًا لدحضه. وعادة ما تجادل الاستراتيجية بأنه إذا كانت الارتيابية نفسها لا تحمل دلالة، فإنه يستحيل أن تكون صحيحة.

وعلى الرغم من قوتها، ثمة قيدان مهمان على هذه الاستراتيجية.

منزلة المُعطى

الأول هو أن المرتاب يظل قادرًا على إثارة السؤال: «كيف تتأكد من أن هذه خبرات أو معطى؟» قد يعتبر المرء هذا التشكيك خاويًا. ففي النهاية، حتى لو كان ديكارت مخطئًا في استنتاج وجوده من حقيقة أنه يفكر، كان أفضل له أن يلاحظ، كما فعل فرانز برنتانو (1838-1917) لاحقًا، أن هناك تفكيرًا أو وعيًا. هل في وسع المرء أن يشك في أنه يشك؟ وما دامت الحجة الترانسندنتية تبدأ من المعطى في الخبرة ولا تُسرّب أي افتراضات أخرى، لا ريب في أنها تبدأ من مقدمات لا خلاف عليها. غير أن المشكلة هنا هي أنه لا يتضح أن هناك في الخبرة أيّ «معطى» نقي، بمعنى أن كل الخبرات تبدو مؤوّلة، ومقيّدة بافتراضات متنوعة حول ما يحدث. (اعتبر كمّ الافتراضات والتأويلات العاملة في وصف خبرة ما بأنها «فكرة» أو «إدراك» – أو حتى في وصفها بأنها «خبرة»).

نوعية الحجاج الترانسندنتي

ثانيًا، في وسع المرتاب أن يسأل: «كيف تستطيع التأكد من أن استدلالك من حقائق الخبرة سليم؟». ومثل هذا الشك في إمكان الحجاج السليم نفسه هو التحدي الأكثر أساسية للفلسفة، وهو يثير مسائل حول حدود الحجاج. وكان كانط نفسه قد أكد وجوب ألا يُعتبر حجاجه على أنه برهنة مناسبة أو إثبات استنباطي لصحة المزاعم الترانسندنتية التي يطلقها، بل هو «استنباط ترانسندنتي» شبيه بالحجج التي تقنع القضاة في المحاكم القانونية. وأضعف حتى من هذا، جادل كانط بأنه على الرغم من أننا لا نستطيع التأكد من أنه محق، نستطيع ويجب علينا أن نفكر في العالم، وأنفسنا، والله «كما لو أن» مزاعمه صادقة. ولهذا فإنه يمكن فهم الحجة الترانسندنتية على أنها تؤمّن في أفضل أحوالها إثباتًا لزعم شرطي يتوقف صدقه على ما إذا كان الشيء المعطى صحيحًا.

الثورة الكوبرنيكية

في حالة كانط، أدّى منهج الاستنباط الترانسندنتي إلى تحول أساسي - أسماه «ثورة كوبرنيكية» في الميتافيزيقا - في الفهم البشري الذاتي للعلاقة بين المعرفة والعالم. بالبدء بخبرتنا، حوّل كانط اتجاه المناسبة: ففي حين افتُرض في السابق أنه لزام على فهمنا أن يناسب الطريقة التي يكون عليها العالم، جادل كانط بلزوم جعل العالم يناسب طبيعة فهمنا.

وقد اعتبر البعض ثمن هذا التحول باهظًا. لقد أمّن المنهج الترانسندنتي ردًّا على المرتاب؛ لكنه أدى أيضًا إلى تنقيح فهمنا للفلسفة يجده البعض خطرًا. فمنذ كانط، حرص العديد من الفلاسفة على إقرار أنهم لا يحددون طبيعة العالم وأنفسنا كما هي **في ذواتها**، بل يحددون **الكيفية التي تتكيّف بها خبرتنا بها** من قبل ملكاتنا، ولغاتنا، وخطاطاتنا المفهومية، وثقافاتنا، وتواريخنا، وممارساتنا.

تظل الحجة الترانسندنتية توظّف من قبل الفلاسفة، الكانطيين وغيرهم. وهكذا عرض جون سيرل ما اعتبره حجة ترانسندنتية على الواقعية الخارجية - الرؤية التي تقر أن هناك عالمًا حقيقيًا مستقلًا عن خبراتنا على النحو الذي تعرضه خبرتنا وتفكيرنا. وتبدأ حجته بمعطى مؤداه أن الخطاب

العادي يحمل دلالة. فإذا اتفقنا مثلًا على أن نتقابل في مكان وزمان بعينهما ونتقابل بالفعل فيهما، فإنه يتضح أن هذا الاتفاق ذو دلالة. ومؤدّى حجة سيرل هو أنه بحسبان أن (1) الاتفاق يحمل دلالة و(2) لا سبيل لأن يحمل هذا الاتفاق دلالة ما لم تكن الواقعية الخارجية صحيحة، فإن (3) الواقعية الخارجية صحيحة. والزعم الترانسندنتي هو (2).

وحجة سيرل مستمَدة من حجة اللغة الخصوصية الشهيرة التي قال بها فتغنشتاين، إن اللغة لا تحمل دلالة إلا إذا كنا نعيش في عالم علني مشترك - ولأن اللغة ذات دلالة، فإننا نعيش بالفعل في مثل هذا العالم (*Philosophical Investigations*, 1953; §243–315). ولهذا فإن الحجج الترانسندنتية تظل حيّة وقوية في الفلسفة، كما تظل تشكل جزءًا مفيدًا من عتاد الأساليب الحجاجية.

انظر أيضًا:

1.2 الاستنباط

4.1 قبلي/بعدي

6.8 نقد الطبيعانية

7.10 الارتيابية

قراءات

Immanuel Kant (1781). *Critique of Pure Reason*, A84, B116ff.

* Robert Stern (ed.) (1999). *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*

Scott Stapelford (2008). *Kant's Transcendental Arguments*

Tom Rockmore and Daniel Breazeale (2014). *Fichte and Transcendental Philosophy*

6. أدوات النقد الجذري

6.1 نقد الطبقات (Class critique)

من بين أهم الأدوات التي طوّرها نقّاذ المنعرج الاجتماعي-السياسي ما نودُّ تسميته «نقد الطبقات». وبهذا نعني نقد المفاهيم والنظريات الفلسفية تأسيسًا على سبلها في توظيف أو تدمير الهَرَميّة الطبقية أو صراع الطبقات.

وعلى الرغم من تأكد وجود أسلاف سابقين، فإن الصياغة الكلاسية لهذه الأداة النقدية هي تلك التي نجدها في أعمال الفيلسوفين الألمانيين كارل ماركس وفريدريك إنغلز. وكان معظم الفلاسفة قبلهما قد اعتقدوا أن الفلسفة وعناصر أخرى في الثقافة البشرية تتطور بسبب أفكار ومقاصد

الناس، بشكل مستقل عن النظام الاقتصادي الذي أُنتجت فيه. غير أن ماركس وإنغلز شكّكا في هذه الفكرة، وذهبا إلى أن أسلوب الإنتاج (الإقطاع أو الرأسمالية مثلًا) الذي يميز أفعال النظام الاجتماعي هو نوع من «البنية التحتية» التي تؤسس وتحدد خصائص «البنية الفوقية» التي بُنيت عليها. وحسب ماركس وإنغلز، ليست ديناميكا الأفكار هي التي تحدد المجتمع، بل ديناميكا القاعدة الاقتصادية هي التي تحدد أفكارنا. وهذا هو المقصود من زعم ماركس أنه صحّح وضع الفلسفة التي وضعها هيغل رأسًا على عقب (انظر 2.3).

قد تقول إن البنية الاقتصادية عند ماركس وإنغلز شبيهة باللاوعي الفرويدي، الذي يحدّد محتويات أذهاننا الواعية لكنه لا يحققها. غير أن هناك نُقّادًا متأخرين للطبقات، من أمثال أنتونيو غرامشي (1891-1937)، رفضوا الأطروحة الماركسية التي تقول إن هذا التحديد ذو اتجاه واحد، وأقرّوا أن الثقافة قد تؤثر حتى في البنية الاقتصادية.

وعلى أي حال، كيف يمكنك استخدام مثل هذه الأداة في التفكير الفلسفي؟ قد تجادل مثلًا (كما فعل الكثير من نقاد الماركسية) بأن «الإصلاح اللوثري» لم يكن أساسًا اختراعًا دينيًا بل تغيُّرًا في التفكير تطلبته المؤسسة الرأسمالية البرجوازية الجديدة في أوربا. ولأن الرأسمالية كانت في حاجة إلى فَصم العُرى الاجتماعية المحلية التي تميز الإقطاع، طورت بنى دينية فوقية أكدت أولوية الوعي الفردي على السلطة الكنسية الإقطاعية التعاونية. والراهن أن ماركس قد اشتهر بقول إن الدين أساسًا أداة تستخدمها الطبقة الحاكمة لتهدئة من تستغلهم، وتستخدمها الطبقة المستغَّلة لتسكين ألم الجرح الذي ألمَّ بها على يد حكامها. وعلى حد تعبيره، في عمله الصادر عام 1844 **إسهامات في نقد فلسفة هيغل في الحق** (*Contributions to a Critique of Hegel's Philosophy of Right*): «الدِّين هو تنهيدةُ المقموع، قلبُ عالمٍ بلا قلب، ونفسُ ظرفٍ بلا نفس. إنه **أفيون** الشعوب».

وعلى نحو مماثل، جادل ماركس بأن الجموع فيما يفترض أنها مجتمعات رأسمالية ديمقراطية قد استُدرجت إلى صور متنوعة من «الوعي الزائف»، كالاعتقاد بأن الحقوق السياسية الليبرالية، مثل حرية التعبير والتجمع، قد طُوّرت من أجلهم وأنهم يتمتعون بالفعل بها. غير أن هذه الحقوق لم تطوَّر حسب ماركس إلا من أجل الطبقة الحاكمة، ولا يستمتع بها فعليًا أحد سواها، ولا تُصان في الممارسة إلا من أجل هذه

الطبقة أو من أجل مصالحها. ولهذا لم تُشَنّ الحرب الأهلية الأمريكية، التي كان ماركس يغطي أخبارها صحفيًا، من أجل إنهاء الرق بل لتمهيد الطريق للتدخل الرأسمالي في الجنوب الأمريكي. وعلى نحو مشابه، قد يجادل الماركسي بأن الفصل العنصري الأمريكي قد انتهى ليس بسبب الدهاء السياسي أو الحجج البارعة لدى مارتين لوثر كنغ الابن وغيره، بل لأن من مصلحة الرأسمالية أن ينتهي.

وقد أصبحت مثل هذه الأساليب في التفكير شائعة تمامًا، ولم تعد تُستخدم من قِبل الماركسيين وحدهم. وهكذا جادل كثيرون، مثلًا، بأن الحرب العراقية، كحرب الخليج عام (1990-1991) التي سبقتها، لم تُشَنّ لحماية الشعبين العراقي والأمريكي أو سيادة دول صغيرة مثل الكويت بل للسيطرة على منطقة استراتيجية بما يضمن للأوربيين والولايات المتحدة منفذًا إلى نفط الشرق الأوسط.

استخدام الأداة

كي تستخدم هذه الأداة، حين تدقق في مفهوم أو نظرية فلسفية، اسأل نفسك:

1. بأي طريقة يُعين هذا المفهوم أو النظرية على حفاظ الطبقة الاقتصادية الحاكمة على مكانتها؟ وكيف يحقق في النهاية مصالح طبقية؟ وهل يحض على المقاومة أو الثورة؟
2. بأي طريقة يساعد هذا المفهوم أو النظرية على التلاعب بالطبقات المهيمَن عليها واستغلالها، أو بتفريج كربها، أو إضعاف مقاومتها؟
3. كيف يستخدم هذا المفهوم أو النظرية في الممارسة، وليس نظريًا فحسب؟

لاحظ، وهذا مهم، أنه إذا وجدت أن المفهوم أو النظرية لا يخدم فيما يبدو الطبقات الحاكمة على حساب الطبقات المُستغلّة، فإن هذا لا يثبت بذاته أن المفهوم أو النظرية خاطئة. غير أنه يجب على أقل تقدير أن تشك فيما إذا كان مؤسسًا على نفوذ ومصالح الطبقات الحاكمة بدلًا من أن يكون مؤسسًا على حجاج سليم.

انظر أيضًا:

2.3 الجدل
5.10 العلامات والدالّات
6.9 النقد النيتشوي للثقافة المسيحية-الأفلاطونية

قراءات

Karl Marx (1845). *Theses on Feuerbach*

* Karl Marx and Friedrich Engels (1848). *Manifesto of the Communist Party*

Antonio Gramsci (1919–20). *Our Marx*

* Peter Singer (2001). *Marx: A Very Short Introduction*

6.2 ديفرنس، والتفكيك، ونقد المثول (Différance, deconstruction, and the critique of presence)

تمحورت تقريبًا كلُّ تصورات الحقيقة في تاريخ الفلسفة حول كون العارف بمعنى ما **ماثلًا** لموضوع المعرفة أو أساسها. وضد هذا التقليد، اعتبر جاك دريدا (1930-2004)، مُلهِم الحركة **التفكيكيّة** (التي غالبًا ما كانت تُدرج مع حركات أخرى تحت عنوان **ما بعد-الحداثة** الغامض)، تفضيل المثول أحد أعمق أوجه قصور الفلسفة الغربية. وحسب دريدا، ما **ليس** ماثلًا أكثر أهمية في حياتنا الفكرية. وأكثر من هذا، فيما يقول، فإن المثول الخاص من النوع المُتخيَّل عادة في الفلسفة لم يتحقق إطلاقًا.

وكان دريدا استمد هذا الإلهام من دعوة الفينومينولوجي مارتين هيدغر (1889-1976) في كتابه **الوجود والزمان** (1927) إلى تقويض التقليد الميتافيزيقي الغربي. وحسب هيدغر، الصعوبة التي واجهنا لأكثر من ألفي عام في الفكر الفلسفي هي إخفاؤنا المتكرر لـ «الوجود» (*Sein*) عبر

تفسير معناه على أنه شيء مُشكَّل اجتماعيًا أو مصادَرٌ عليه عبر الفاعلية البشرية، والاختيارات، وأفعال التقويم. وبدلًا من هذا يجب علينا مقاربة سؤال «**الوجود**» عبر *Gelassenheit* («الإفساح» أو «التخلّي»؟)؛ أي بترك «الوجود» يعرض نفسه كما هو، بتركه يكون. ويمكن فهم الكثير من أعمال هيدغر على أنها محاولة لإنتاج مفاهيم ولغة تحقِّق هذا «الإفساح».

غير أن الإشكاليّة لدى دريدا مختلفة بعض الشيء (*Writing and Difference*, 1967). إذا كان الخطأ عند هيدغر هو التفكير في «الوجود: كما لو أنه **وجود** ذو معنى مُشكَّل، فإن خطأنا عند دريدا هو التفكير في الحقيقة و«الوجود» على غرار «المثول»، حتى المثول الذي يعرض نفسه عبر «الإفساح». وحين يُفهم على أنه مسألة مثول، يلزم تأسيس ما هو حق على ما هو ماثل أو يمكن أن يكون ماثلًا لنا مباشرة، وبشكل تامٍّ وشفاف – عبر شيء من قبيل الملاحظة المباشرة، أو الإحساس، أو الانطباع (الإمبيريقية)، أو فكرة واضحة ومتميزة (الرواقيون، وديكارت، واسبينوزا)، أو مثال أو ماهية قابلة للفهم (أفلاطون، أرسطو، الأكويني)، أو الصوت البشري، أو الله.

غير أن دريدا يُقِرُّ (باستخدام تبصُّرات استمدَّها من هيغل، ونيتشه، وهوسرل، وهيدغر) بأن التدقيق الأكثر حرصًا سوف يبيّن كيف أنه لا شيء ماثل أو يمكن أن يكون ماثلًا بشكل مباشر لنا بالطريقة التي اشترطها المنظِّرون السابقون. وعلى الرغم من أن هيغل تطلَّع إلى فهم الكل، أدرك أن كل إقرار يستدعي «لحظة سلبية» – أن تقر س هو أن تقر في الوقت نفسه أنه ليس «ليس-س». وبتعبير إدموند هوسرل، لا تظهر الدلالة إلا قبالة «أفق» أو «عالم» (أو مجموعة من الدلالات الأخرى) مُختلَف عليها.

ولهذا فإن الفلسفات التي تزعم وجود أساس في مثول الصحيح والواقعي مُضلِّلة (بما في ذلك محاولة هيدغر استعادة فهم شامل وأصيل ومكين لـ«الوجود»). وفي سياق إقراره لهذا اشتهر دريدا بأنه انتقد الفلسفة الماضية لتفضيلها الكلام المنطوق على الكلام المكتوب، وتُبنِّيها فكرة أن الصوت المنطوق يضعنا في مثول مباشر مع الآخر ومعاني الكلمات بطريقة لا تحدث في حالة الكتابة. وحسب دريدا، ليس في وسع النطق أن يجعل المعاني أكثر مثولًا مما يتسع للكتابة. ويسمي الوضع الذي يلزم المعنى المكتوب والمنطوق معًا تحمُّلُه في تأجيله المعنى وفشله في تحقيق مثول خالص، لا غياب فيه، **ديفرنس** (إرجاء/إخلاف).

فحوى أوسع

عني دريدا أيضًا بالمضامين الاجتماعية، والسياسية، والأخلاقية لسبل التفكير التي يفترض أن تتأسس على مزاعم المثول. وحسب تأويل دريدا، الزعم بفهم وتفضيل نوع من المثول إنما يتوقف على استبعاد خلاف، وعوز نقاء، ولا-وجود. وسرعان ما تُترجم هذه اللحظة الاستبعادية، حسب أنصار دريدا، إلى أفعال عزل سياسي واجتماعي، غالبًا ما تكون عنيفة. ولأن الممارسة المفصلة تُترجَم إلى صور أخرى من السلوك، فإن الركون السياسي إلى القانون الطبيعي، والحقوق السامية، وإرادة الله، وإرادة الشعب، واستحقاقات التاريخ، أو ممليات العقل، تُقصي، وتقمع، وتبغى.

وعلى الرغم من أن نقاد الأدب المتحالفين مع التفكيك، من أمثال بول دو مان، استخدموا التفكيك أساسًا بوصفه أسلوبًا في النقد الأدبي، فإن لأعمال جاك دريدا والتفكيكيين الدريديين نطاقًا أوسع. إنها تهدف لترشيدنا صوب سبل التفكير والفعل تعترف **بديفرنس** (6.2) وتتجنب تأسيس أنفسنا على مزاعم مثول نقي، وواضح، أحادي الدلالة، وكلي، ولاتاريخي، ومباشر.

استخدام الأداة

كي تخوض في النقد التفكيكي، اطرح الأسئلة التالية:

هل تؤسِّس النظرية أو الممارسة التي تعنى بها نفسها على زعم بالمثول؟

هل هناك من سبيل لتفكيك هذه النظرية، بذاتها، بتبيان أن المثول الذي تزعم لا يتحقق ولا يمكن أن يتحقق؟

إذا وجدت أن هناك إجابتين إيجابيتين لهذين السؤالين، فإنك في طريقك إلى صياغة نقد تفكيكي.

انظر أيضًا:

2.3 الجدل

5.3 **إلينكوس وأبوريا**

5.8 المنهج (المناهج) الفينومينولوجية

5.9 العلامات والدالّات

6.6 النقد الهيدغري للميتافيزيقا

قراءات

Mark C. Taylor (1986). *Deconstruction in Context*

Christopher Norris (2002). *Deconstruction: Theory and Practice*

* Penelope Deutscher (2006). *How to Read Derrida*

* Simon Glendinning (2011). *Derrida: A Very Short Introduction*

6.3 النقد الإمبيريقي للميتافيزيقا (Empiricist critique of metaphysics)

يقول الناس كل أنواع الأشياء: وبعض ما يقولونه غريب، وبعضه عادي. اعتبر الجمل المختارة التالية:

1. القطة على الحصيرة.

2. يحتوي الجوُّ في الُمشتري على أمونيا.

3. يوجد مجال مغناطيسي حول هذا الشيء.

4. الكون بأسره، بما في ذلك كل الذكريات والشواهد على ماضٍ ظاهر، انبثقت إلى الوجود من عدم منذ لحظة ماضية.

5. **نيومينا** (الشيء في ذاته) هي ذلك الشيء الذي يستحيل من حيث المبدأ على البشر اختباره.

6. يوجد إله واحد، وهو ثالوث.

7. لعلّ ما تختبره أزرق أختبره أحمر، والعكس بالعكس، على الرغم

من أن البنى المادية لعيوننا وأعصابنا وأدمغتنا متماثلة في الجوانب المعنيّة.

لاحظ الفلاسفة بخصوص هذه الجمل وبخصوص أنواع أخرى منها أن بعضها تقر مزاعم حول عالم الخبرة البشرية، وأن بعضها لا تقوم بذلك. وقد أدى تفكيرهم في المضامين الفلسفية لهذا التمييز إلى تشذيب واحدة من أكثر الأدوات النقدية فعالية – النقد الإمبيريقي.

المصطلح «الإمبيريقية» مشتق من الكلمة اليونانية *empeiria* التي تعني «الخبرة»، ولُبّ النقد الإمبيريقي هو أن المزاعم الفلسفية (والعلمية) التي تنأى عن مجال الخبرة الإنسانية معيبة. وبوجه عام، يتخذ هذا النقد صورتين: (1) نقد للدلالة والقابلية للفهم، و(2) نقد للصدق.

نقد الدلالة والقابلية للفهم

من بين الاستراتيجيات التي طوّرها الإمبيريقيون أن تجادل أولًا بأن الجمل **لا تحمل دلالة ولا تكون قابلة للفهم** ما لم تكن متعلقة بالخبرة البشرية أو مؤسّسة بطريقة ما عليها؛ ثم التدقيق ثانيًا في مختلف النظريات، والحدود، والمزاعم لمعرفة ما إذا كانت، وفق هذا التصور، تحمل دلالة. فإذا كانت متعلقة بشيء ليس في وسع البشر اختباره، فإنها غير قابلة للفهم.

ولا ريب في أن المزاعم التي تكون على شاكلة «1» متعلقة بالخبرة – عبر أحاسيس البصر، والشم، واللمس تستطيع اختبار أن القطة تكوّرت على الحصيرة قرب الباب. ولعلّه لم يسبق للمزاعم التي تكون على شاكلة «2» أن ارتبطت بالخبرة البشرية قبل اختراع التلسكوب، والسفر في الفضاء، والكيمياء الحديثة. لكن «2» لا تتجاوز **من حيث المبدأ** الخبرة البشرية؛ بل تتجاوز الخبرة في لحظة تاريخية بعينها. الجملة «3» تتحدث عن شيء لا نختبره نحن أنفسنا لكن حضوره أو غيابه يرتبط بشكل محكم بسلوك محتوى الحديث وأدوات متنوعة – أي أشياء يمكن أن نختبرها.

أما الجمل التي تكون على شاكلة «4» و«5» فمسألة مختلفة: فهي لا ترتبط بأي طريقة بالخبرة، ولهذا فإنها لا تحمل حسب بعض الإمبيريقيين أي دلالة. وهناك فلاسفة مؤثرون جادلوا بشكل مقنع بأن الجمل التي تكون من قبيل «6» و«7» لا ترتبط أو لا تكاد ترتبط هي الأخرى بالخبرة. وقدر كبير من هذا التصور يتوقف على السؤال عما تكونه الخبرة على وجه الضبط. هل

«يختبر» الناس، أو يمكن لهم أن «يختبروا» على سبيل المثل كائنا متعاليًا، سرمديًّا، ولامتناهيًا، على شاكلة ما يسميه البعض «اللّٰه»؟

نقد الصدق

قد تجادِل، كما جادل البعض، بأن **كل** الجمل «1-7» تحمل دلالة. لكن المسألة ليست في الواقع مسألة **دلالة** بل مسألة **اختبار**. يبدو مستحيلًا على البشر إنتاج اختبار أو **إجراء بَيِّن** جدير بالثقة لمعرفة ما إذا كانت جمل من قبيل «6» و«7» صادقة أو كاذبة. وقد أدى هذا بالبعض إلى طرح مبدأ يقول إنه إذا لم يكن الزعم الفلسفي قابلًا لضبط الخبرة، أو يُستخدم في استنباط مزاعم يمكن أن تنضبط بالخبرة عبر اختبارات إمبيريقية من أنواع مختلفة، فإنه لا قيمة له.

ولعل قبول أو رفض مثل هذه المزاعم مسألة إيمانية، ولكن هل يمكن لقفزات إيمانية من هذا القبيل أن تكون مسؤولة فلسفيًا؟ بدون ضبط اعتقاداتنا عبر إجراء يختبرها قبالة خبرة مشتركة، ألا تكون كل الاعتقادات مقبولة؟ يبدو أنه في غياب ضبط الخبرة وترشيدها، كل شيء جائز.

وكانت مثل هذه الحجج مدمِّرة إلى حد كبير للميتافيزيقا (وحتى بعض الإثيقا والإستاطيقا)، إلى حدٍّ جعل الكثير من الفلاسفة يعتبرون معظم الميتافيزيقا التقليدية مجرد هراء. وعلى جبهة مختلفة، ارتبطت الإمبيريقية في الغالب، ولكن ليس دائمًا، بالمادية والهجوم السياسي والفلسفي على نظم قديمة كالأفلاطونية، والأرسطية، والدين.

استخدام الأداة

أثناء استخدامك هذه الأداة، اسأل:

1. ما المزاعم الميتافيزيقية أو فوق-طبيعية التي تقرها هذه النظرية؟

2. هل تتألف النظرية من أي مفاهيم لا يمكن تعريفها باستخدام تعبيرات إمبيريقية، أو إدراكية، أو منطقية؟

3. هل لهذه النظرية أي أبعاد، حين يُدَقَّق فيها عبر نقد إمبيريقي للقابلية للفهم، ليست كاذبة بقدر ما هي هراء غير قابل للفهم؟

انظر أيضًا:

3.31 القابلية للاختبار

5.5 مذراة هيوم

7.5 الخبرة الصوفية والوحي

قراءات

* A.J. Ayer (1936). *Language, Truth, and Logic*

Paul K. Feyerabend (1985). Problems of Empiricism Paul K. Moser (1989). *Knowledge and Evidence*

Kenneth Winkler (1991). The new Hume. *The Philosophical Review* 100(4): 541–579

* Dave Robinson and Bill Mayblin (2015). *Introducing Empiricism: A Graphic Guide*

6.4 النقد النسوي والجندري (Feminist and gender critiques)

الجندر والجنس من بين أهم ملامح الحياة البشرية. والغريب أنه على الرغم من أن العمل النقدي الذي أنجزه الفلاسفة حول الظرف الاجتماعي والسياسي للنساء بدأ في العالم القديم، لم يبدأ الفلاسفة إلا مؤخرًا في التقويم المتبادل لنظرياتهم باستخدام الجندر والجنس كمقولتين عامتين في التحليل النقدي. ولكن كيف يمكن استخدام هاتين المقولتين كأدوات فلسفية؟ تأمّل في الأمثلة التالية:

يُعتبر الكثير من النظريات الفلسفية في الأخلاق العواطف قوى لا أخلاقية جامحة يجب الهيمنة عليها، أو إخضاعها، أو تنظيمها، أو السيطرة عليها من قبل العقل. ولكن، شيءٌ أن تنقد مثل هذه النظريات لكونها تفتقر إلى الأساس الإمبيريقي، وتحتشد بالتناقضات والتعارضات؛

وشيءٌ مختلف تمامًا أن تبين كيف أن هذه النظريات تعكس تصورات في الذكور والإناث تتبناها الثقافات التي نشأت فيها؛ وشيء ثالث أن تبين الكيفية التي استُخدمت بها من قبل الذكور من أجل المحافظة على تبعية الإناث لهم. هل من المصادفة أنه في عصر أفلاطون، مثلًا، حين هيمن الرجال على النساء وتحكّموا فيهن، أن النظريات الفلسفية ربطت العقل بالرجال، والعواطف بالنساء، وأقرت أن الحياة الأخلاقية المناسبة تفترض هيمنة العقل على العواطف؟ وغالبًا ما يكرر نمط الهيمنة الذكورية نفسه في التاريخ الاجتماعي الغربي، وكذا شأن نمط النظريات الأخلاقية التي تحط من قدر العواطف وتعلي من شأن العقل. فهل يمكن للتصور الفلسفي الغربي للعقلانية أن يوظّف كأداة في الضبط الاجتماعي؟

مضامين واسعة النطاق

ولعلّ هذا هو الشأن مع أبعاد أخرى للنظرية الفلسفية. ألا يمكن أن تعاني تصورات متنوعة في العدالة من محاباة ذكورية؟ نعم، فيما تقول كارول غليغان. وهل يمكن للكيفية الثنائية في العديد من المقولات الفلسفية (خير/شر، صادق/كاذب، وجود/لا وجود، معنى/لا معنى) أن تكون هي نفسها ذكورية؟ نعم، فيما تقول هيلين سيكسوس. وهل يمكن لتوقيرنا للحركة الذاتية والاستقلالية أن يعكس شيئًا في الذكور الذين يعتبرون عن هذه المفاهيم؟ نعم، فيما تجادل نانسي تشودورو. وهل يمكن للعلاقات الجندرية أن تكون اشتبكت بطريقة ما مع ديناميكا الاستغلال الرأسمالي والاغتراب؟ نعم فيما تقول مارغريت بنستون وهايدي هارتمان. وهل يمكننا حتى قول إن تصوُّرنا لله والوجود يعمل بطريقة ذكورية، قمعية، ضيقة؟ نعم فيما تقول ماري دالي. وماذا عن التصورات المتنوعة المستخدمة في تحديد الصدق، والمعرفة، والعلم؟ لا ريب في أنها نقية من لوثة الجندر والجنس. إطلاقًا، فيما تقول روث هبارد ولورين كود. باختصار، يكاد كل حقل في الفكر البشري يكون عرضة للنقد النسوي.

وبشكل أكثر إيجابية، تقصّى الفلاسفة الذين اهتموا بمسائل النسوية والجنس مسائل متنوعة في **المساواة والاختلاف**، فقد تأمّلوا في طبيعة واستحقاقات المجتمع الأكثر مساواتية فيما يتعلق بهذه المسائل؛ كما تقصّوا مضامين الفروق الجنسية والجندرية ذات الدلالة بين الناس.

تسليم بالتعقيد

بسط النقد النسوي نطاقه في الآونة الأخيرة وأصبح بشكل أوسع نقدًا جندريًا. وغالبًا ما تشمل الدراسات الجندرية الآن دراسات ذكورية. ومن بين أسباب هذا البسط التسليم بتعقيد الجنس والجندر. اعتبر مثلًا قضية اللاعبة الألمانية، دورا راتجن. لقد جاء ترتيبها في مسابقة القفز العالم في أولمبيا 1936 رابعًا، وحصلت على الميدالية الذهبية في البطولة الأوربية عام 1938. غير أنها اعتقلت بعد أربع سنوات، وجُرّدت من تشريفاتها، كما تم تغيير اسمها إلى «هنريتش». لماذا؟ لأن السلطات قررت أن راتجن لم تكن أنثى. ولكن هل كان من المناسب تصور راتجن على أنها رجل؟ لعلّه كان الأولى، لأسباب علمية وأخلاقية وسياسية، فهم راتجن حسب الجندر الذي تحدّده هي. ولعلّه كان من الأفضل عدم إدراج راتجن تحت أي جندر، أو فهمها جزئيًا عبر ما يتصور الآن من خلال جهد فلسفي مستمر **متعدٍّ للجندر أو جنس مختلط**.

وقد حدث أن عقد الكثير من المنظّرين تمييزًا واضحًا بين «الجنس» و«الجندر». «الجنس» مادّي وبيولوجي، و«الجندر» ثقافي ومحدّد عبر تدابير اجتماعية ترتبط بشكل عارض بالواقع البيولوجي. غير أن الكثيرين يرون اليوم أن ثنائية جندر/جنس تسرف فلسفيًا في التبسيط مثل ثنائية ذكر/أنثى. وقد ذهب بعض النقاد إلى أن المفاهيم البيولوجية أقل قابلية للفصل بوضوح عن الثقافة والسياسة وأقل أساسية مما حسبنا.

جندر شاذ

اهتم النقاد النسويون ونقاد الجندر بالمقاومة التحويلية أيضًا. هل هناك أسئلة أو أفكار أو صور سلوك تقطع مع الأبعاد الجندرية للمؤسسة، أو النظرية، أو الشعيرة، أو الشخص، أو الثقافة، أو الممارسة، أو تهدد بتدميرها؟ هل يمكن للأندروجين (هرمونات ذكورية)، وارتداء ملابس الجنس الآخر، وتجاوز الأدوار، وتعديلات الجسد، والتغييرات اللغوية، والممارسات الجنسية المنوعة، والمخالفات التكتيكية وسوء التصرف، ... إلخ، أن «تُعطّل» أو تعوق عمليات القواعد والثقافات القمعية المجندرة، خصوصًا الأبوية، والمعيارية -المتعدية للجنس، و/أو المعيارية المثلية؟

ممارسة **الشذوذيّة** تهدف إلى القيام بهذا. المعيارية-المتعدية للجنس تعني تفضيل قواعد وقيود وهويات ممارسة الجنس مع الجنس الآخر، في حين أن المعيارية المثلية تفضل الهويات الجندرية «المُحدّدة» في الولادة. وحسب النظرية الشذوذية، كلا نوعي التفضيل يضع الأساس المفهومي لإقصاء، والحط من شأن، وممارسة سبل أخرى في قمع من يعتبرهم سحاقيات، أو لوطيين، أو يمارسون الجنس مع الجنسين، أو شاذين، أو ذوي ميولٍ لِهُويّة جندرية مغايرة.

استخدام الأداة

في استخدامك لهذه الأداة، اطرح على نفسك الأسئلة التالية:

هل ثمة طريقة، بصرف النظر عن مقاصد مؤلفيها، لأن توظّف نظرية أو ممارسة ما في إخضاع النساء، أو تفضيل الرجال، أو قمع ذوي الهويات الجنسية غير النمطية؟

هل تعزز النظرية أو الممارسة المُدقّق فيها الثنائية الجندرية والجنس التقليدي، أم أنها تحوّلها أو تقوّضها؟

انظر أيضًا:

2.8 الأدائية وأفعال الكلام

4.12 ماهية/عرض

6.1 نقد الطبقات

6.5 النقد الفوكوي للسلطة

6.7 النقد اللاكاني

قراءات

Mary Wollstonecraft (1792). *A Vindication of the Rights of Woman*

Simone de Beauvoir (1949). *The Second Sex*

* Alison Bailey and Chris Cuomo (eds) (2007). *The Feminist Philosophy Reader*

* Donald E. Hall and Annamarie Jagose (eds) (2013). *The Routledge Queer Studies Reader*

* Susan Stryker and Stephen Whittle (eds) (2013). *The Transgender Studies Reader*

6.5 النقد الفوكوي للسلطة (Foucaultian critique of power)

هل تستخدِم اللغة، أم أن اللغة تستخدمك؟ إذا كنت تشكُّ في أن اللغة نفسها قد تكون على كرسيّ القيادة، فقد تكون متعاطفًا مع شكل من النقد غايةٍ في التأثير تطوَّر منذ ستينيات القرن العشرين تأسيسًا على أعمال الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي ميشيل فوكو (1926-1984).

المنهج الآركيولوجي

في نصوص من قبيل «**الجنون والحضارة**» *Madness and Civilization*)، و«**ولادة العيادة**» (*The Birth of the Clinic*) (1961 1969)، اضطلع فوكو بتبيان كيف أن كلماتنا ومفاهيمنا ناسبت طبقات تفكير وفعل تاريخية (تسمى أحيانًا «تشكيلات تفصيلية») تنظّم بطرق كثيرة حيواتنا وتفكيرنا. وقد شكّكت هذه الرؤية في موقف من يرون أن الأمر عكس هذا – أننا نحن من نقوم بشكل واعٍ بتنظيم هذه البنى والتحكم فيها. باختصار، تقلل النظرية الفوكوية من أهمية (وربما حق وجود) الفرد، أو الفاعل البشري نفسه.

وكانت رؤية فوكو خلافيّة في زعمها أن السلطة تُمارَس عبر صياغات تفصيلية متنوعة. وهكذا، أقصت عبر مفهوم «الجنون» تشكيلاتٌ اجتماعية في القرنين السابع عشر والثامن عشر تزعم «العقلانية» الشرائحَ التي لا تناسبها. وفي القرن التاسع عشر، وُظِّف مفهوم «الجنون» ضد من لم يمتثل لقواعد الأخلاق البرجوازية، بأن يتصرف مثلًا بسبل اعتُبرت فاسقة.

ولكن كيف يمكن لمفاهيم ومؤسسات ممارسة أخرى - كالأسرة، والنساء، والعفّة، والمدرسة، والجمال، والفضيلة، والحقيقة - أن توظّف كأدوات للنظام والضبط الاجتماعي؟ ومن تقوم بقمعه أو إقصائه أو إضعاف سلطته؟

المنهج الجينيلوجي

في «**المراقبة والمعاقبة**» (1975) (*Discipline and Punishment*)، حاول فوكو تبيان كيف أن المفاهيم التي تمحورت حول «الجريمة» وأساليب التعامل مع من يوصفون بـ «المجرمين» تغيّرت عبر الزمن. وبتتبعه تاريخ المفهوم، وتغيراته، والمقاصد من ورائها، طوّر فوكو المنهج «الجينيلوجي» - الذي استخدمه فريدريك نيتشه في تقصّي مفاهيم الأخلاق المسيحية وممارساتها. غير أن المنهج ليس تاريخيًا فحسب، بل مُدمِّرًا، فهو يهدف إلى الكشف عن المقاصد والآثار التافهة، والمؤسية، وأحيانًا الفظيعة، لما يتقصّاه.

ومثل هذا أنه في حين أن كثيرين اعتبروا تغيرات في نظام العدالة الجنائية جهودًا لجعله أكثر إنسانية، يجادل فوكو بأن هذه التغيرات قد صممت من أجل تطوير أساليب أكثر فعالية في الضبط الاجتماعي. (وعلى منوال مشابه، اضطلع بتطبيق المنهج الجينولوجي على مفاهيم وممارسات الجنس: «**تاريخ الجنسانية**» *(1984، 1976» (History of Sexualism)*»). وتمارس هذه التدابير ما يسميه الفوكويون **السلطة البيولوجية**.

وإذا كان لنا أن نعاين عبر التاريخ دوافع، ومقاصد، مفاهيم ومؤسسات وممارسات تبدو بريئة بل مثارَ إعجاب، ونتقصى النضالات التي حددت أصلها وتطورها، فهل سنعثر على أدوات للتحكم، والتلاعب، والقمع؟

مايكرو-فيزياء السلطة البيولوجية

ويرى فوكو، خلافًا لصور النقد الاجتماعي الأخرى (كالماركسية والتحليل النفسي)، أنه ليس هناك نظام شامل (كالرأسمالية) للضبط الاجتماعي، بل أنظمة سلطة كثيرة ومتعددة ومتشابكة وتعمل بشكل متزامن، وليس دائمًا بطريقة متسقة. ولهذا تجنّب هو نفسه تطوير نظرية مفردة تامة في الديناميكا

الاجتماعية والمفهومية، وسمَّى مشروعه «مايكرو-فيزياء السلطة».

ومن بين أشهر موضوعات تدقيق فوكو خطَّةَ الفيلسوف جيرمي بنثام لبناء سجن حديث يسمى «panopticon» «الرؤية الشاملة». (وقد بُني واستخدم بالفعل سجنٌ كهذا في كوبا). لا يتألف سجن بتنام من زنازين بقضبان في هذا السجن، بل صمِّم بحيث يعتقد السجناء أنهم تحت رقابة الحراس، أو قد يكونون تحت رقابتهم- ونتيجة لهذا يؤدِّبون أنفسهم.

ويتحدَّانا فوكو أن نسأل عما إذا كنا نعيش في سجن كهذا من صنع أنفسنا. كيف تضعنا كروت الائتمان، وسجلات الحكومة والشركات، وبيانات الهواتف الخلوية، والحواسيب، وكاميرات المراقبة، ووسائل التواصل الاجتماعي، ومختلف التقنيات الإدارية، تحت مراقبة مستمرة (من بينها مراقبة ذاتية) أو تحت طائلة الخوف من مراقبة مستمرة؟ هل مثَّلت الرقابة على الشعوب التي تقوم بها وكالات استخبارات العالم، خصوصًا «وكالة الأمن القومي الأمريكية»، نوعًا من تحقيق سجن بنثام؟ وكيف يمارِس هذا سلطة على الطريقة التي نفكر، ونفعل، ونشعر بها؛ وعلى أجسادنا والكيفية التي تنضبط بها وتعاقب؟

تطبيع

وتحليل **التطبيع** أداة فعَّالة أخرى من أدوات النقد الفوكوي. ويجادل فوكو بأن أوامر السلطة تسعى بطرق متنوعة إلى التقليل من نطاق الإمكان البشري عبر اعتبار اعتقادات وممارسات بعينها «عادية». وهكذا توصف الممارسات الجنسية، والبنى الأسرية، والأديان، وأساليب الكلام والفعل التي تختلف عن «العادي» بأنها «منحرفة»، وهي تُمحق باستخدام أساليب قمع متنوعة، بما يجعل الأفراد عبر استخدام السلطة البيولوجية «أجسادًا وديعة» في خدمة المجتمع الصناعي الحديث والمجتمع بعد-الصناعي.

وهكذا يؤمِّن فوكو إضافات عديدة فعَّالة لعتادنا. وحين نمتحن نظرية، أو فكرة، أو ممارسة، فإنه يطلب منا أن نفتِّش عن ألعاب السلطة المختبِئة فيها – لأن السلطة خفية. وهو يحذرنا أيضًا من التعويل على نسق نقدي مفرد – لأن السلطة تقابلنا بأقنعة مختلفة، وتمارس العديد من الأساليب المتنوعة.

استخدام الأداة

حين تستخدِم هذه الأداة، اطرح الأسئلة التالية:

1. ما نوع الخطاب أو النظام التفصيلي المستخدم في النص الذي تعاين؟
2. كيف يمارس النص، أو الخطاب، أو النظرية السلطة؟
3. كيف يطبّع النص، أو الخطاب، أو النظرية علاقات السلطة؟
4. كيف يمكن تعطيل أو تقويض علاقات القوة التي يعززها النص، أو الخطاب، أو النظرية؟

انظر أيضًا:

6.1 نقد الطبقات

6.4 النقد النسوي والجندري

6.9 النقد النيتشوي للثقافة المسيحية-الأفلاطونية

قراءات

Michel Foucault (1969). What is an author? *Bulletin de la société française de philosophie* 63(3): 73–104

Michel Foucault (2001). *Power: The Essential Works of Foucault, 195484-* (ed. James D. Faubion)

* Gary Gutting (2005). *The Cambridge Companion to Foucault*

* Christopher Falzon, Timothy O'Leary, and Jana Sawicki (eds) (2013). *A Companion to Foucaul*

6.6 النقد الهيدغري للميتافيزيقا (Heideggerian critique of metaphysics)

يذهب مارتين هيدغر (1889-1976) إلى أن مسار تاريخ الفلسفة الغربية تميز بسلسلة من الأخطاء يسميها «ميتافيزيقا». وحسب رؤيته، بدأت الميتافيزيقا حين تناول أفلاطون «الوجود» بوصفه موضوع معرفة تصورية وارتكب خطأ التفكير في «الوجود» بذاته كما لو أنه شيء أو كينونة مفردة. وسواء كانت نظرية أفلاطون في المثل أم نظرية أرسطو في الصور، كررت النظريات القديمة والحديثة في الجوهر، أو في التصورات المتنوعة للمادة التي ظهرت بين الفينة والأخرى في تاريخ الفلسفة الغربية، هذا الخطأ أو هذه «الخطئية». وفي عهد أحدث كنا موضعًا لصورة مهلكة بشكل خاص منه. ويسمّي هيدغر الصورة الراهنة للعصمة من الخطأ غشتل *das Gestell* (المشتقة من الكلمة اليونانية *stellen* التي تعني يضع أو يموضع). لقد اعتقدنا خطأ أن البشر هم الذين يضعون أو يثبّتون أو يتحكمون في معنى واستخدامات الأشياء واللغة. والفلسفات التي تعتبر دلالات الألفاظ والأشياء مجرد «بناءات اجتماعية» أو مواضعات المجتمع أو الثقافة، على سبيل المثل، مذنبة بارتكاب هذا الخطأ. وأشدُّ تدميرًا من هذا، أصبحنا نعتبر العالم شفّافًا، تحت سيطرتنا، ويكاد يكون سُلّمًا من المادة الخام نستحوذ عليه، ونستهلكه، ونصنع الأشياء منه، ونحرقه كوقود لتشغيل آلاتنا. وعلى هذا النحو يتحدث هيدغر عن الإشكاليات العديدة التي نواجه بهذه البيئة.

نسيان الوجود

غير أن ظرفنا ليس ظرف خطأ. فقبل أفلاطون كان لدينا فهم أوضح (وإن لم يكن شفافًا تمامًا) لـ «الوجود»، ولهذا فإن وضعنا الحالي يشكل في واقع الحال نوعًا مركّبًا من النسيان. أنشطة العيش «اليومية» هي نفسها تشتت انتباهنا عن «الوجود». وتمامًا كما أننا قد لا ننتبه إطلاقًا إلى المطرقة وانغماسنا في عالم من الأدوات البشرية إلى أن تنكسر المطرقة، فإن انغماسنا المشتت للانتباه في العالم الذي نشيد لأنفسنا يظل غير مرئي إلى أن يتكسر بطريقة ما. لكن عجزنا ليس تامًّا. ذلك أننا نحتفظ عبر كل هذا -مدفونًا تحت قرون من الميتافيزيقا المضلّلة والخفاء المتأصل في «الوجود»- بفهم «بدئي» لـ«الوجود».

ولهذا فإن للنقد الهيدغري غايتان:

1. تبيان أن تقاليدنا الميتافيزيقية كانت خاطئة، ومُدمّرة، ونشّاءة.
2. المساعدة على استعادة، واسترداد، وتذكر «الوجود» نفسه.

ليس شيئًا بل لا-شيء

و«الوجود» نفسه، كما يؤوّله هيدغر، ليس كينونة ولا شيئًا. قد تقول، بلغة شعرية (على طريقة هيدغر) إنه «لاشيء» - أو لا-شيء؟ (الواقع أن هيدغر يقترح أن اللغة الشعرية قد تكون أفضل وسيلة للتعبير عن «الوجود»)، ولأنه لا-شيء، فإن البشر - على الأقل المنغمسون منهم في الميتافيزيقا - يسيئون تفسير «حدث» «الوجود» ويحاولون، مُحدثين ضجة، تغطيته مفهوميًا عبر الاستعاضة عنه بما يختلقون من مفاهيم. وهم يقومون بهذا بوجه عام عبر محاولة فهم شيء يزعم أنه ماثل كليًّا (انظر 6.2). أو، برؤية استحالة هذا النوع من الإيماءة التأسيسانية، يأسون ويصبحون عدميين، ينكرون كل معنى على «الوجود».

وبتفصيل أكثر، «الوجود» عند هيدغر هو الموضع، والفضاء، والإنارة، والـ«هناك» (*da*) الذي تظهر فيه الكائنات العينيّة وتكشف عن نفسها كما هي. (ولهذا، فإنه يُسمّي في أعماله المبكرة «وجود» الوجود الإنساني «الوجود-هناك» أو *Dasein*). ويرى هيدغر أن «الوجود» زمني أساسًا. والواقع أن *Dasein* هو الزمنيّة (*Zeitlichkeit*) نفسها، وهذا مأتى عنوان أطروحته الشهيرة «الوجود والزمان» (1927).

استخدام الأداة

1. هيدغر ليس سهلًا، ولهذا فإن تطبيق فكره كأداة صعب. ولكن المرء يستطيع أن يشرع في هذا بطرح بعض الأسئلة التي يثيرها هيدغر بخصوص النظريات الفلسفية:
2. هل تعتبر هذه النظرية أو ترتهن لـ«مثول» ميتافيزيقي يعتبر «الوجود» نوعًا بعينه من الكينونات: نوعًا بعينه من الحشوة، أو الطاقة، أو المادة؟
3. كيف تسهم هذه النظرية في استمرارنا في نسيان «الوجود» كما

يفهمه هيدغر؟

4. كيف يظل فهمنا البدائي لـ «الوجود» يعبّر عن نفسه في هذا النظرية على الرغم من خطئيتها؟
5. هل النظرية عدمية، تنكر وجود أي معنى وراء ما نصنعه، أو نبنيه، أو نخلقه بملكاتنا البشرية؟

انظر أيضًا:

4.12 ماهية/جوهر

5.9 المنهج (المناهج) الفينومينولوجية

6.2 **ديفرنس**، والتفكيك، ونقد المثول

قراءات

Joseph P. Fell (1979). *Heidegger and Sartre: An Essay on Being and Place*

* Richard Polt (1999). *Heidegger: An Introduction*

* Michael Inwood (2002). *Heidegger: A Very Short Introduction*

6.7 النقد اللاكاني (Lacanian critique)

إلى أي مدى تحدد لغتنا من نكون والكيفية التي نرتبط بها أو نفشل في الارتباط ببعضنا البعض؟ مفاد إجابة الفيلسوف الفرنسي جاك لاكان (1901-1981) هو أنها تقوم بذلك إلى حد كبير. وكان لاكان طوّر وعدّل في نظريات سيغموند فرويد (1856-1939) في ضوء أحدث ما طرأ من تطورات على المنطق والفيزياء في عصره، وفي ضوء علم اللغة البنيوي عند المفكر السويسري فرديناند دي سوسير (1857-1913) كي ينتج شكلًا جديدًا من التحليل النفسي الموجه لغويًا.

وعند لاكان، في مقابل مفكرين من أمثال ديكارت، «الذات» ليست محدَّدة ولا شفافة. ليس في وسع الذوات أن تتواصل مع بعضها البعض (ولا حتى مع نفسها) بشكل مباشر بل عبر **دالّات** تسمى «الكلمات» في اللغة. وعلى حد تعبير فيليب هل، هذا شبيه بعض الشيء بأسلوب المفاوضات القانونية. لا يتواصل الموكّلون (الذوات) بشكل مباشر مع بعضهم البعض بل عبر محامين (دالّات) تمثلهم. وهذا مأتى عبارة لاكان الشهيرة: «يمثّل الدالُّ الذاتَ لدالٍّ آخر».

غير أن الأمور تتعقد للأسباب التالية. أولًا، لا تمثل اللغة الذات بشكل سلبي بل تُغيّر وتُشكّل الذات. والواقع أن الذات إنما توجد ضمن لغة. ثانيًا، دلالات الألفاظ ليست مثبّتة ولا تفهم بشكل تام لدى أي شخص. وثالثًا، الكبت لازم لكي تفهم الذات القواعد أو النظام الذي يشكل اللغة – أو ما يسميه لاكان «النظام الرمزي».

وناتج كل هذا هو أن التواصل لا يكون إطلاقًا واضحًا ولا كاملًا تمامًا، وأن الذوات تجمعها وتفرقها اللغة، وأن الذات عرضة لـ«استحقاقات» تظل غير مستوفاة و«رغاب» ليست متجذّرة في الفرد بل في النظام الرمزي الذي يشكل جزءًا منه. ولأنه محتم على الذات أن تعاني هذا الظرف، فإن لاكان يشير إليها بالرمز «ذ» مشطوبة بخط من أعلى إلى أسفل. عند لاكان، إذن، لغتنا نفسها هي لاوعينا.

استخدام الأداة

ولكن كيف يمكن توظيف هذه الأفكار كأداة فلسفية؟ ثمة عدد من الاستراتيجيات.

حين نحلل نصًّا فلسفيًا، يتطلب منّا لاكان النظر فيما وراء الدلالة الظاهرة للكلمات بحيث نروز الديناميكا النفسية المغمورة فيها. ولأن رغابنا مُشكّلة عبر النظام الرمزي الذي نشكل جزءًا منه، نستطيع أن نختبر النص لمعرفة ما يمثله كمواضع للرغبة، والحاجة، والخوف. اعتبر مثلًا كيف يبدو أن أفلاطون يرغب في مُثُله شيئًا مثبّتا، يتجاوز الجسم والعواطف المرتبطة به. تفكر في تطلع نيتشه للسوبرمان، واعتبر سعي سارتر صوب حسن الطويّة، والحرية، وإله غائب؛ واعتبر كيف بدت له النساء مهدِّدات.

ما «الرغاب» التي يولّدها النص ويبث فيها الحياة؟ هل صور وتعاليم النص «أعراض» «مطالب» أو ذنب، أو خجل، أو خوف نفسيّ خفيّ؟ أين السر، المتعة شبه الجنسية التي يسميها لاكان «*jouissance*» التي يخفيها النص؟ وما «الواقعي» المكبوت - أي ما الذي يرغب النص في قوله لكنه يجد قوله مستحيلًا عليه؟

ولأن اللغة والنظام الرمزي يستدعيان كبتًا، يؤمّن النقد اللاكاني لنا وسيلة لاكتشاف الطريقة التي تعمل بها ديناميكا مجتمعنا القمعية. وقد وفّر وصف لاكان ملامح متنوعة من النظام الرمزي بأنها «قضيبية» للفلاسفة النسويين وسيلة لزعزعة المؤسسات والممارسات الذكورية. ومثل ذلك أن لوي اريغاري (-1932) في «**منظار المرأة الأخرى**» (*Speculum of the Other Woman*) (1947) و«**هذا الجنس الذي ليس جنسًا**» (*This Sex Which Is Not One*) (1977) اقترحت أن «*jouissance*» الأنثى تشمل صور متعة معطّلة للسبل الذكورية في التفاعل مع العالم. ولأن «*jouissance*» الأنثى غير قابلة بالتعريف للدمج في سبل التفكير والفعل والشعور المنظمة والمحكومة بقواعد تميز النظام الرمزي، نتوقع من أساليب عيش النساء أن تؤمّن نماذج للتحرر. وتشير «*jouissance*» الأنثوية إلى شعريات متعددة الذروات بدلًا من ذروة مفردة تتمحور حولها الأعمال الفنية المقولبة على الذروة الجنسية الذكورية. وتؤمّن ممارسات النساء الخاصة، بالمشاركة، والمشاورة، والتنظيم اللاهرمي تبصُّرات لصور أكثر تحررًا للحياة الاجتماعية والسياسية.

وقد عدّل الفيلسوف المعاصر سلافوج زيزيك (-1949) في المقاربة اللاكانية، بما أنتج جينالوجيا أكثر عمومية للثقافة.

انظر أيضًا:

3.14 دوكسا/بارا/دوكسا

4.19 موضوعي/ذاتي

6.2 **ديفرنس**، والتفكيك، ونقد المثول

6.4 النقد النسوي والجندري

قراءات

Jacques Lacan (1977). *Écrits: A Selection*

Elizabeth Grosz (1990). *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*

* Slavoj Žižek (1992). *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*

* Martin Murray (2015). *Jacques Lacan: A Critical Introduction*

6.8 نقد الطبيعانية (Critiques of naturalism)

من بين القرارات الفلسفية الأهم التي يرجّح أن تتخذها هو ما إذا كان العالم المادي هو كل ما هنالك، وما إذا كانت الكائنات البشرية استمرارًا له أم تقطع معه بطرق مهمة. واستجابة لمسائل من هذا القبيل طوّر الفلاسفة صورًا متنوعة من «الطبيعانية»، ولا شك في أن الفلسفات الطبيعانيّة كانت ضمن أهم فلسفات القرون الأخيرة. غير أن هناك من أنكر الطبيعانية، وقد طُوّرت العديد من الانتقادات الفلسفية المهمة لها. ولكن ما «الطبيعانية»؟

يُعَدُّ الموقف الفلسفي طبيعانيًا حين يحاول طرح تصور لما يتناوله باستخدام كلمات ومفاهيم يمكن تحديدها عبر العالم الطبيعي حصرًا. غير أنه استبين عبر مسار التاريخ الفلسفي أن مسألة المكونات التي يتألف منها «العالم الطبيعي» خلافية. وهكذا نجد أن أرسطو مثلًا اعتبر العالم الطبيعي مؤلفًا من مادة وصور لامادية (انظر **الميتافيزيقا**، 12)، في حين أنكر الفلاسفة المحدثون بشكل نمطي وجود صور لامادية. أما الأفلاطونيون المحدثون، مستلهمين من «**تيماوس**» أفلاطون، فقد صادروا على وجود «*animus mundi*» أي «نَفْس العالم» التي تتخلل الكون الطبيعي، في حين أنه يصعب العثور اليوم على علماء طبيعة يُضَمِّنون نفسًا للعالم في نظرياتهم. وعلى أي حال، بالنسبة إلى الفلسفة الطبيعانية الحديثة تحديدًا، لنا أن نقول إن الطبيعانية تعمل من أجل تأمين تصور فلسفي للأشياء من خلال (أ) النظام السببي الذي تتقصّاه العلوم الطبيعية،

و(ب) ما يمكن ملاحظته (بشكل مباشر أو غير مباشر) باستخدام القدارت البشرية الطبيعية المعرفية. وهذا يعني إلى حد كبير تطوير تصورات فلسفية في الأشياء لا تركن إلا إلى (ج) العالم المادي (وربما الوعي الطبيعي)، دون إحالة على الإلهي أو فوق-الطبيعي. وقد طُرحت عدة انتقادات ضد الطبيعانية، سوف نصف أربعة منها هنا. ولكن لاحظ أن هذه الانتقادات تتداخل في أعمال الكثير من الفلاسفة.

1. **النقد الترانسندنتي للطبيعانية**. جادل إمانويل كانط وإدموند هوسرل، ضمن آخرين، بأن الشروط الضرورية لجعل **الخبرة وفهم** الطبيعة ممكنين تشمل ما هو أكثر من أشياء وعمليات الطبيعة نفسها. وقد جادل كلاهما بأنه يلزم أن يوجد وراء العالم الطبيعي، ذاتية أو «أنا ترانسندنتي» حر، يُشرِّع لذاته، وواعٍ. ولأنها تنكر وجود الأنا الترانسندنتي، تُتهم الطبيعانية بإنكار الشروط نفسها التي تمكن الطبيعة أصلًا من الظهور إلينا عبر الخبرة؛ ولهذا فإن الطبيعانية تدحض ذاتها (انظر 3.29، 510).

2. **النقد المثالي للطبيعانية**. في حين اهتم النقاد الترانسندنتيون بالشروط الضرورية لظهور الأشياء الطبيعية، وقابليتها للفهم، واختبارها، يطلق النقاد المثاليون مباشرة مزاعم عما يوجد. وغالبًا ما يجادل المثاليون الميتافيزيقيون نقاد الطبيعانية تحديدًا بأن الواقع المادي نفسه هو التمظهر لشيء لا-مادي أعمق («الروح»، أو «الإرادة» الميتافيزيقية، أو «المُثل» الإلهية مثلًا)؛ والأساس غير المادي للعالم المادي لا تحكمه فيما يرون علاقات العالم الطبيعي السببيّة بل نظام مختلف من الأسباب العقلية، والفكر، وما إلى ذلك. أما الفلاسفة الذين يمكن وصفهم بأنصار «المثالية اللغوية» فلا يعرضون ميتافيزيقا بديلة للطبيعانية، بل غالبًا ما يعترضون عليها بالجدال بأن الطبيعية لا تعرض سوى خطاب واحد ضمن خطابات كثيرة حول العالم، وليس لدينا دائمًا وفي كل مكان سبب لتفضيل الخطاب الطبيعاني على سائر الخطابات.

3. **نقد الحرية للطبيعانية**. تعرضت التصورات الطبيعانية للكائنات البشرية للنقد عبر حجة تقول إن البشر مميزون عن النظام الطبيعي بسبب احتيازهم على «حرية اختيار»، أو عبر زعمٍ يُقِرُّ أن الوعي البشري متحرر من تحديدات النظام السببي الطبيعي.

الأخلاق نفسها سوف تكون بلا معنى لو أن كل ما يقوم به الناس محتم بضرورات سببية طبيعية، والسلوك الأخلاقي سوف يكون مستحيلًا ما لم يكن البشر قادرين على اختيار ما يقومون به بحرية. وردًّا على هذا يمكن التساؤل عن السبب الذي يوجب علينا افتراض أن حريتنا الظاهرة حقيقية. وقد تردُّ بقول إن فكرة الحرية هي التي تعاني بالفعل من التعارض؛ فحسب ديفيد هيوم مثلًا، فكرة الحرية، حين تُفهم كما يجب، إنما تَردُّ السلوك البشري إلى المصادفة أو الحوادث العشوائية (انظر الجزء 8 من كتابه «**رسالة حول الفهم البشري**»، *An Enquiry concerning Human Understanding*). ومزاعم مفكرين من أمثال جان-بول سارتر بأننا نعي بشكل مباشر حريتنا لا تبدو مقنعة للجميع (انظر عمل سارتر «**الوجود والعدم**»، 1943، *Being and Nothingness*).

4. **النقد الديني للطبيعانية**. جادل فلاسفة متدينون ضد الطبيعانية بإقرار أن الواقع يتألف من جوانب إلهية وطبيعية. ومثل هذا أن الكائن البشري يحوز نفسًا فوق-طبيعية فضلًا عن جسمه المادي الطبيعي، والنفس ليست محتمة سببيًّا. وحسب هؤلاء الفلاسفة المتدينون، لا تفسّر عمليات الطبيعة هذه بتصورات طبيعانية صرف. وذات وجود واقع منظم يمتثل لقوانين طبيعية إنما يقتضي في تقديرهم وجود، وربما حتى تدخل، كائن أو كائنات فوق-طبيعية. والواقع في تقديرهم لا يُفهم تمامًا وبشكل مناسب عبر اعتباره مجرد أثر لأسباب ميكانيكية بل أيضًا بوصفه نتيجة تصميم ونيّةٍ واعية ومقصودة.

ومسألة ما إذا كانت الطبيعانية الفلسفية قادرة على القيام بالمهام التي أوكلتها بنفسها خلافية. غير أنه بحسبان نجاحها وهيمنتها على معظم العالم الفكري المعاصر، من غير المرجح أن يطاح بها إلا عبر تحديات ملزمة. وإذا رغبت في الهجوم على الملك، فعليك التأكد من قدرتك على قتله.

انظر أيضًا:

5.8 شفرة أوكام

6.3 النقد الإمبريقي للميتافيزيقا

6.9 النقد النيتشوي للثقافة المسيحية-الأفلاطونية

6.11 النقد السارتري لـ«سوء الطويّة»

قراءات

Augustine (fifth century). *On Free Choice of the Will*

Edmund Husserl (1936). *The Crisis of European Philosophy and Phenomenology*

* Jack Ritchie (2009). *Understanding Naturalism*

William Lane Craig and J.P. Moreland (eds) (2014). *Naturalism: A Critical Analysis*

* Kelly James Clark (ed.) (2016). *The Blackwell Companion to Naturalism*

6.9 النقد النيتشوي للثقافة المسيحية-الأفلاطونية (Nietzschean critique of Christian–Platonic culture)

ما المشترك بين الكثيرين من «punk rockers» (فِرَق موسيقية ظهرت في سبعينيّات القرن الفائت تميزت بلباس وموضة شعر غريب، رفضت التيار السائد في موسيقى الروك)، والأفلاطونيين، والمسيحيين؟ وفق منظور طوّره فريدريك نيتشه (1844-1900)، المشترك بينهم هو أنهم عدميون (*nihilists* المشتقة من اليونانية *nihil* التي تعني «لاشيء») - والعدمية هي النتيجة الطبيعية للديناميكا المشوّهة لثقافتنا المسيحية-الأفلاطونية. فكيف هذا؟

نعاني حسب نيتشه بسبب عبء مطالب فلسفية مُضلِّلة تجذّرت في الفلسفة المسيحية-الأفلاطونية في الطريقة التي نفكر ونشعر ونسلك بها.

أولًا، يجعل التقليد المسيحي-الأفلاطوني، عبر مزاعم بالتعالي «ترانسندنس»، قيمة العالم مشتقة، حيث يجد مصدر قيمتها في عالم

متعالٍ أفضل – الجنة، أو الله، أو المُثل، أو اليوتوبيا الشيوعية المثالية.

ثانيًا، يطلب هذا التقليد **المساواة** بين القوي والضعيف؛ وهو يدمر القوي لتحقيق مساواة زائفة تحت قناع مذاهب من قبيل الديمقراطية، أو الاشتراكية، أو المساواتية.

ثالثًا، في **إرادته للحقيقة** يروّج التقليد لرغبة وتوق لحقيقة مطلقة، ثابتة، وكلية، وحرفية، ولازمنية، ومفردة، وذات دلالة واحدة، كاملة، ومتسقة، وراسخة.

وما العيب في الجنة، والمساواة، والحقيقة؟ الإشكالية حسب نيتشه هي أنها لابشرية وغير صحيحة. إنها تضعفنا وتقوّض القوى التي تجلب القوة، والمرح، والإبداع، والحيوية الحقيقية لوجودنا.

وحسب نيتشه، الإيمان بمجال أفضل لا يحضر أبدًا – الذي يقتضي أن عالمنا أو مجتمعنا ناقص بشكل ما لأنه لا يرقى إلى مستوى عالم أو مجتمع «مثالي» – إنما يجعلنا نقلّل من قيمة عالمنا وقيمة الظرف البشري. ومطلب أن يُصرع القوي يدمر الأرواح الحرة، والفردية، والخلاقة التي تعزز وتقود وتبث الحياة في الثقافة. واستحالة تحقيق حقيقة مفردة كلية وموضوعية لكل الجنس البشري تجهدنا في النهاية وتجعلنا ننكر حقيقة وقيمة كل نوع – حتى إذا كان أكثر إنسانية، ومشروطًا، وجزئيًا. باختصار، تُفضي الثقافة المسيحية-الأفلاطونية في مجموعها إلى كره الذات، وإحباط الحياة، وعدمية تستنفد العالم. وحسب العدمي، لم يمت الله فحسب، بل قد يكون كل شيء آخر قد مات هو الآخر ورحل إلى غير رجعة.

العلاج

ولحسن الحظ، هناك علاج حسب نيتشه؛ نحتاج فحسب إلى تجنيد القوة الهائلة الضرورية لتبنيه. يجب علينا «التغلب» على الثقافة المسيحية-الأفلاطونية. وهناك ثلاث سبل لازمة للقيام بهذا.

الأول هو «*amor fati*» (التي تعني حرفيًا، حب القدر): يجب علينا أن نرفض الركون إلى ترانسندنس والتمسك بهذا العالم نفسه، بالجسم، والطبيعة، والتآليل، وكل شيء، حتى الشهوات، والتنافس، والكِبر، وحقيقة أننا سوف نعاني ونموت. ينبغي علينا أن نحبّ قدرنا ونرفض

«الله» المتعالي.

ثانيًا، يجب علينا أن **نكون أقوياء أو نتبع الأقوياء**: ينبغي علينا النأي عن الازدراء والحسد المُعبّر عنهما في كُرهِ الخاص، والمختلف، والقوي ثقافيًا؛ كما ينبعي علينا تشجيع من لديهم إبداع القادة الثقافيين وحيويتهم الفردية. يجب أن تكون الحياة فنًا، ونحن فنانونها - أو على الأقل محبين للفنانين. تبارَكَ القوي!

ثالثًا، يجب علينا تبني **المنظورية**، بنسيان الحقيقة والتسليم بالحقائق - منظورات عديدة مختلفة، ومتعارضة، وتفاعل حقيقي مع العالم. يجب علينا أن نحتفل بأن «الله» أو الحقيقة المطلقة قد مات، وماتت معه الأخلاق المَرَضيّة التي عزّزها.

استخدام الأداة

ليس في وسع كل شخص أن يستخدم أدوات الفلسفة النيتشوية. إذا كنت تختلف مع تشخيص نيتشه الأساسي للموضع الذي أخطأنا فيه، سوف تجد أدواته كليلة. ولكن إذا قبلت النقد النيتشوي، اسأل نفسك إلى أي حد تُعَدُّ الفلسفة التي تفحص تعبيرًا عن قيمة مسيحية-أفلاطونية منكرة للعالم. تحديدًا:

1. إلى أي مدى ترتهن هذه الفلسفة لرؤية في الحقيقة بوصفها فردية، وموضوعية، وكلية؟
2. إلى أي مدى ترفض أي معنى أو قيمة لا تتجذر في شيء إلهي، أو مثالي، أو متعال؟
3. إلى أي مدى تدمر الخاص والقوي باسم الفضيلة، والأخلاق، والمساواة، والمحبة (الزائفة)؟
4. إلى أي مدى تظل تتعلق بما يقصده نيتشه من "الله»؟

انظر أيضًا:

6.1 نقد الطبقات

6.5 النقد الفوكوي للسلطة

75 الخبرة الصوفية والوحي

قراءات

Friedrich Nietzsche (1887). *Toward the Genealogy of Morals: A Polemic*

Friedrich Nietzsche (1901, 1904, 1906). *The Will to Power: An Attempted Transvaluation of All Values*

* Friedrich Nietsche (1977). *The Portable Nietzsche* (ed. Walter Kaufmann)

* R.J. Hollingdale (2008). *Nietzsche: The Man and His Philosophy*, 2nd edn

6.10 النقد البراغماتي (Pragmatist critique)

على أي أساس يجب علينا أن نقبل أو نرفض اعتقادات بعينها؟ لعلّ الإجابة الأكثر شيوعًا عن هذا السؤال هي: «بطبيعة الحال، على أساس ما إذا كان الاعتقاد صادقًا أو كاذبًا». ولكن ما أفضل طريقة لتحليل دلالة «صادق» هنا؟ تقليديًا، أجاب كثيرون بأن المزاعم الصادقة تعبّر أو تعكس بطريقة ما طبيعة الواقع، والواقع هو ما هو بشكل مستقل عما نعتقد أن نقول عنه. ومهمة الفلسفة والعلم، من وجهة النظر هذه، هي إنتاج نظريات تصور، أو تأسر، أو تعكس، أو تمثل هذا الواقع المستقل.

غير أن البراغماتيين يرون أن ثمة شيئًا خاطئًا في هذه الطريقة في تصور الحقيقة، والفلسفة، والعلم. وحسب البراغماتيين، سوف يقنعك الفحص

المدقق بأنه لا معنى للحديث عن «عكس» أو «تمثيل» أو «استيعاب» واقع مستقل. ثم إن التأمل في تاريخ الفلسفة يبيّن أن هذا النوع من المواقف التمثيلانية لا يحل من الإشكاليات بقدر ما يثيرها.

وكان البراغماتيون (أو بالأحرى «البراغماتانيون») المبكرون من أمثال سي.س. بيرس (1839-1914) قد اعتقدوا أن العلوم، كالخطوط المتقاربة، سوف تدنو أكثر وأكثر من الحقيقة المستقلة. غير أن هناك براغماتيين أحدث عهدًا يفضّلون اعتبار المزاعم الصدقية مزاعم أكثر فعالية في مساعدتنا على التكيف مع العالم؛ ويجب علينا التخلي نهائيًا عن الانشغال بما إذا كانت تمثل واقعًا مستقلًا. ووفق هذا، تصدق نظريات العلوم الطبيعية ليس لأنها تعبر عن طبيعة واقع مستقل بل لأنها تمكّننا من مداولة أشياء في التجارب، والتقنيات، والحياة اليومية بطريقة تحلّ المشاكل. والنظريات الأخلاقية «صحيحة» (أي يجب الاعتقاد فيها) حين تمكّننا من التعايش معًا، والسلوك بسبل تحقق النمو الاجتماعي، والعيش وفق قيم اخترناها حسبما اعتبرناه أكثر تأملاتنا حكمة. والأفكار الإستاطيقية تربط خبراتنا المستشعرة بخبراتنا التأملية وترشد تفكيرنا حول الأبعاد المحسوسة من بيئاتنا، الثقافية والطبيعية. باختصار، ينبغي علينا أن نبني بوصفه صادقًا ما نستطيع صياغته في شكل قضايا مسوّغة لأنها تحلّ لنا مشاكل وتساعدنا على التعايش بطريقة أفضل في العالم.

ويرى البراغماتيون أنه لا مدعاة لأن نشغل أنفسنا بالكيفية التي تبدو بها الأشياء لله، أو من منظور متخيل مثالي لا سبيل للحصول عليه. لم نعد في حاجة للقلق بخصوص ما يوجد وراء أو تحت خبراتنا الممكنة وتفاعلاتنا مع العالم. ثمة العديد من الإشكاليات التي نستطيع، فيما يقول البراغمتيون، تركها وراءنا بهذه الطريقة.

الميتافيزيقا والدين

من بين ملامح حياتنا الثقافية التي يعتقد كثير من البراغماتيين أنه يُفضّل الاستغناء عنها قدر كبير من الميتافيزيقا، وقدر كبير، وربما كل الدين الدوغمائي. كثير من الممارسات والاعتقادات الدينية العادية تجد دعمًا لها عند البراغماتيين لأنها أدوات مفيدة في جلب المعنى والتشارك لحيوات الناس. من جهة أخرى، هناك أيضا كثيرون يعتبرون المذهب الديني فاشلًا في

ترشيد حيواتنا العاطفية بطريقة ذكية، ما يجعل الدين ركيزة سهلة لتبرير العنف، والتقسيم، وعدم التسامح. والأسئلة عما إذا كان الله ثالوثًا، وما إذا كان تناول القربان المقدس يشكل حضورًا حقيقيًا، وما إذا كانت الصور الجوهرية موجودة، وما إذا كان «الواحد» يهبط في الفكر الإلهي ونفس العالم، أسئلة لا تفيد الإجابة عنها في تحقيق أي غاية، بل ثبت أنها عديمة الجدوى بل وضارة تمامًا. وحسب البراغماتيين، الميتافيزيقا المناسبة هي نشاط تنظيم القضايا الأكثر عمومية وموثوقية في ترتيبها الوظيفي المناسب في تفكيرنا، ومقاومة الرغبة المُلِحّة في منح السطوة لأي قضية كلية.

استخدام الأداة

في سياق تقويم النظرية الفلسفية عبر استخدام نقد براغماتي، اطرح الأسئلة التالية:

1. في ضوء كل المضامين والممارسات المرتبطة بها، هل يسهم تبني هذه النظرية في جعل حيواتنا أفضل حالًا؟

2. هل ثمة شيء في هذا النظرية لا جدوى منه، أو أسوأ من ذلك، عائق دون عيش حياة أفضل؟

قد يبدو تغيير تفكيرنا على هذا النحو غريبًا في البداية. ولكن، فيما يقول رتشارد رورتي (1931-2007)، تمامًا كما اكتشف كثير من البروتستنت أن الدين مقبول تمامًا بل حتى أكثر سموًا بعد أن تخلّوا عن مذهب الحضور الحقيقي لجوهر الله في القربان المقدّس، نجد أن الفلسفة والحياة مقبولان بشكل عام بل وأفضل حين نتخلّى عن معظم الميتافيزيقا والتفكير في الحقيقة على أنها تمثيل. ولعلنا من جهة أخرى نجد أنفسنا أميل إلى اتخاذ موقف مشابه لذلك الذي اتخذه المؤلف الكاثوليكي فلانري أوكونر، الذي تعجّب حين أخبره صديق بأن القربان المقدس رمز جميل حتى إن لم يشمل الحضور الحقيقي لله، فردّ عليه بقوله: «حسنًا، إذا كان مجرد رمز، فليذهب إلى الجحيم!».

انظر أيضًا

قراءات

William James (1907). *Pragmatism and the Meaning of Truth*

Richard Rorty (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*

* Louis Menand (1997). *Pragmatism: A Reader*

Richard J. Bernstein (2010). *The Pragmatic Turn*

* Cheryl Misak (2015). *The American Pragmatist*

6.11 النقد السارتري لـ «سوء الطويّة» (Sartrean critique of 'bad faith')

هل حدث أن أمسكت شيئًا ذا قيمة بيديك - مزهرية، تحفة نادرة، أو وليدًا على سبيل المثل - ووجدت نفسك دون سبب ظاهر مرعوبًا من أن يسقط منك؟ هل حدث أن وقفت في بلكونة عالية أو على حافة جرف شاهق ووجدت نفسك خائفًا من أن تقع أو تصاب بمكروه؟ وهل حدث أن وجدت نفسك وسط قداس مهيب تخشى من أن يصدر منك هراء؟ إذا حدث لك هذا، فلست وحدك. الفيلسوف الفرنسي جان-بول سارتر (1905-1980) لا يرى في هذه الخبرات الشائعة مجرد ظاهرة نفسية، بل شيئًا غاية في العمق بخصوص الخبرة البشرية: حريتنا المطلقة.

وحسب سارتر، لا يتمثل المروّع في إمساك وليد أو الوقوف على حافة جرف فحسب في وجود قوة خارجية أو حدث قد يفاجئنا ويرغمنا على القيام بسلوك بغيض؛ فأبعد غورًا من هذا أننا قلقون لأنه حرفيًا لا يوجد شيء يوقفنا عن إسقاط الوليد أو دفع أنفسنا إلى الموت. الشيء الوحيد الذي يمكن

أن يوقفنا في مثل هذه المواقف (بل في أي موقف) عن القيام بأعمال رهيبة هو أنفسنا - **حريتنا في الاختيار** غير المقيدة بأي شكل في ألا نقوم بذلك.

ومفاد الأمر هو أن كوننا أحرارًا بشكل مطلق يرعبنا، وفي الظاهر غالبًا ما نستشعر عواطف من قبيل **القلق** (أو ما يسميه الوجوديون «**آنست** angst» «الكرب»)، والغثيان، والوحشة. ولأن الوعي بالحرية قد يكون مشحونًا بالقلق، فإن الناس يهربون منه ويحاولون الاختباء من حريتهم، ويتظاهرون بأنهم **ليسوا** في الحقيقة أحرارًا. وحين يقومون بهذا، أي حين ينكرون حريتهم، يكونون حسب تعبير سارتر أصحاب **طويّة سيئة** (*mauvaise foi*). ووفق هذا فإن سوء الطوية يميز الكثير من المواقف الفلسفية.

أمثلة

ينكر الماركسيون الكلاسيون الذين يجادلون بأن السلوك البشري في أي وقت محدد أساسًا بعمليات التاريخ والعلاقات الاقتصادية المهيمنة في أي موقف، أن التاريخ والاقتصاد يتطوران نتيجة أفعال الحرية البشرية وحدها. ولهذا فإن الحتمية الاقتصادية الماركسية فلسفة سوء طويّة. (ولكن تذكّر أن سارتر اعتقد أنه يمكن مصالحة الماركسية مع فلسفة، وأنه أمضى وقتًا طويلًا في شرح كيفية القيام بذلك - انظر **نقد العقل الجدلي**، *Critique of Dialectical Reason*, 1960).

والطبيعانية، نمطيًا، تمثّل آخر عند السارتريين على سوء الطويّة. لقد ذهب كثير من الفلاسفة، منهم بارون هولباخ (1723-1789)، إلى أن الكائنات البشرية استمرار للعالم الطبيعي. ولأن حوادث العالم الطبيعي محتمة بقوانين سببية، ولأن الأفعال البشرية حوادث طبيعية، فإن هذه الكائنات محتمة حسب سلاسل سببية، ونحن من ثمّ لسنا أحرارًا. غير أن الوعي البشري عند سارتر (ما يصفه متأسّيًا بهيدغر بأنه *pour soi* «من-أجل-ذاته») منقطع عن العالم الطبيعي (الموجود **إنس سوي** *en soi* «في-ذاته»). الوعي **ينفي** ويميز نفسه عن الأشياء والعمليات الطبيعية. والتظاهر بخلاف هذا سوء طويّة.

استخدام الأداة

وسوء الطويّة عن سارتر لا يكتمل أبدًا. بطريقة ما، يعرف الناس دائمًا

أنهم أحرار، وعلامات هذا الوعي الذاتي المُغفَل تظهر بين الحين والآخر. ولاستخدام هذه الأداة النقدية، في سياق التدقيق في مواقف فلسفية، اطرح على نفسك الأسئلة التالية:

1. كيف تعبّر هذه النظرية الفلسفية، إذا كانت تعبّر فعلًا، عن إنكار أو المصادقة على الحرية البشرية المطلقة؟
2. وإذا كانت تنكر الحرية، فكيف تتظاهر بإقرارها – ربما ضمنيًا وضد نيتها الصريحة - على الرغم من إنكارها إياها؟

غير أن هناك احترزًا يلزم تذكُّره. سوف يفقد النقد قوته إذا كانت الكائنات البشرية، في واقع الأمر، ليست حرّة على النحو الذي يقترحه سارتر. ولهذا فإن هذه الأداة مرتهنة لحقيقة الحرية البشرية المطلقة. لا يكفي أن تشكو من أن شخصًا ما ينكر حريته – بل كن مستعدا أيضًا لأن تثبت لهم أن لديه حرية كي ينكرها.

انظر أيضًا:

5.4 جدل السيد/العبد عند هيغل

6.1 نقد الطبقات

6.5 النقد الفوكوي للسلطة

6.6 النقد الهيدغري للميتافيزيقا

قراءات

Jean-Paul Sartre (1943). *Being and Nothingness*, Pt 1, Ch. 2

Jean-Paul Sartre (1945). *Existentialism is a Humanism*

* Joseph S. Catalano (1980). *A Commentary on Jean Paul Sartre's Being and Nothingness*

Christina Howells (ed.) (2008). *The Cambridge Companion to Sartre*

* Kevin Aho (2014). *Existentialism: An Introduction*

7. أدوات تأصيلية

7.1 الاعتقادات الأساسية (Basic beliefs)

غالبًا ما يوصف مشروع الفلسفة عبر قياس تمثيل معماري. صرح المعرفة شبيه ببناء؛ وكي نكون آمنين في هذا البناء، يجب أن نتأكد من أن أسسه آمنة.

وتشترط المقاربة **التأسيسانية** للفلسفة أن تقوم بعض الاعتقادات بدور الأسس. ولكن ما نوع الاعتقادات الأساسية التي تستطيع القيام بهذا الدور؟ وما الافتراضات التي يجب علينا اختيارها كي تكون حجر أساس صرحنا (صروحنا) وسائر اعتقاداتنا؟

تنويعات في نغمة

تمظهرت فكرة الاعتقاد الأساسي في صور متنوعة. وهكذا زعم الرواقيان

القديمان كلينثيس السوسي (ح.-331ح.232 ق.م.) وكريسبوس السولي (ح.-280ح.207 ق.م.) أن فكرنا وخبرتنا يشملان «انطباعات رؤويـة» صِدقها بَيّنٌ بذاته. وفي فترة لاحقة بعث رينيه ديكارت هذه الإيماءة ثانية في مذهبه في «الأفكار الواضحة والمتميزة» غير القابلة للتشكيك. وتحدث أي.جي. أير عن **الإقرارات الأساسية**، وهي جمل تحدد قيم صدقها قيم صدق جملة واحدة أخرى على الأقل، وليست هناك جملة تحدد قيم صدقها. بتعبير آخر، الإقرار الأساسي جملة يمكن الركون إليها في تحديد صدق أو كذب جملة أخرى، ولكن ليست هناك جملة يمكن الركون إليها في تحديد صدقها أو كذبها.

وحسب أير، عادة ما تكون الإقرارات الأساسية جمل ملاحظة. نلحظ أن الماء سائل صافٍ، يتدفق بسهولة، ويمكن استخدام هذه الملاحظات في حجج تثبت صدق أو كذب جمل أخرى. ومثل هذا، إذا غرق شخص ما في مادة غليظة، ومعتمة، وموحلة، يمكن الركون إلى إقرارنا الأساسي في إثبات أنه لم يغرق في ماء نقي.

وفي عصر أحدث، عرَّف «آلفن بلانتينغا» **الاعتقادات الأساسية بشكل محكم**. ومثل إقرارات أير الأساسية، لا تُنبنى اعتقادات بلانتينغا الأساسية على أساس اعتقادات أخرى، بل تشكل هي نفسها أساس اعتقادات أخرى. ولكن لكي يكون الاعتقاد أساسيًّا بشكل محكم، ثمة شرط آخـر يلزم استيفاؤه؛ أن تكون لدينا شواهد تسوّغ الاعتقاد فيه.

وهكذا، حسب بلانتينغا، إذا اعتقدت في الجنيات لمجرد أنك قررت الاعتقاد فيها، واستخدمت هذه الاعتقاد أساسًا لاعتقادات أخرى، فإن اعتقادك هذا ليس أساسيًّا بشكل محكم. صحيح أنه ليس مؤسسًا على اعتقادات أخرى (وهذا ما يجعله أساسيًّا)، لكنك لست مبرَّرًا في الاعتقاد فيه (وهذا ما يسلب منه صفة الإحكام).

هل يمكن للإيمان بالله أن يكون أساسيًّا؟

ويتضح أن التشابه بين اعتقادات بلانتينغا الأساسية وإقـرارات أير الأساسية، في الكيفية التي توظَّف بها هذه الاعتقادات كأسس للمعرفة، ليس تشابهًا عارضًا. غير أن الفيلسوفين يختلفان بشكل كبير بخصوص نطاق الاعتقادات التي يقبلونها بوصفها أساسية. عند بلانتينغا، تشمل

الاعتقادات الأساسية بشكل محكم ما هو أكثر من جمل الملاحظة والحقائق المنطقية البيّنة بذاتها. وفي مثل صارخ، يقر بلانتينغا أن الإيمان بإله إبراهيم اعتقاد أساسي بشكل محكم. ولا يعني هذا أنه يستحيل عليك أن تخطئ بخصوص الإيمان بوجود الله، بل يعني أن وجود الله عند بعض الناس لا يقل بيانًا عن الاعتقاد في أن لدى الآخرين أذهانًا، أو أننا نرى أشياء، أو أن هناك عالمًا مستقلًا. ففي كل حالة، قد يكون الاعتقاد مخطئًا، لكن هذا لا يحول دون كونه أساسيًا بشكل محكم. العصمة من الخطأ، عند بلانتيغا، ليست ملمحًا ضروريًا في الاعتقادات الأساسية المُحكمة.

وتستغل حجة بلانتينغا قيدًا سائدًا في الفلسفة. لقد جادل ديفيد هيوم بأنه ليست لدينا أسس استنباطية، أو ملاحظية، أو بدهية للاعتقاد في وجود قوة سببية تربط بين العلل والمعلولات. على ذلك فإننا ملزمون بالاعتقاد والسلوك كما لو أن هناك ارتباطًا ضروريًا بين العلل والمعلولات. الاعتقاد في الارتباطات السببية، وفق هذا، أساسي بشكل محكم؛ فهو ليس مؤسسًا على أي اعتقاد آخر بل هو أساس اعتقادات أخرى؛ وكثير من الفلاسفة يقبلون أننا بالتأسيس على الاستقراء مبررون في الاعتقاد فيه.

ويهدف بلانتينغا إلى تبيان أن الله أساسي بطريقة مماثلة تمامًا. ولنا أن نسأل الملاحدة الذين يجادلون بأنه ليست هناك أسس للإيمان بالله عن السبب الذي يجعلهم يعتقدون في ارتباطات سببية، بحسبان أنه ليست هناك أسس برهانية، استقرائية أو استنباطية، للاعتقاد في أي منها. وقد يردُّ الملحد بقوله إن هذا المنطق يدعونا لأن نسأل أيضًا عن السبب الذي يحول دون أن يكون الاعتقاد في الجنيات أساسيًا هو الآخر بشكل محكم. ثم إن هناك تنويعة واسعة للإيمان بالله واضطرابًا سائدًا فيه، وهذا لا يحدث في حالة الاعتقاد في الأشياء الخارجية أو في العلاقات السببية بينها، ولهذا بأي معنى يمكن للاعتقادات اللاهوتية أن تكون أساسية؟ وعلى هذا النحو، يستمر النقاش.

ويجادل الفلاسفة **خصوم التأسيسانية** من أمثال البراغماتي رتشارد رورتي، ونصير ما بعد-البنيوية ميشيل فوكو، والمنظّر الأدبي جاك دريدا، بأنه ليست هناك اعتقادات أو إقرارات أساسية. غير أن أي مقاربة **تأسيسانية** للفلسفة تشترط شيئًا يوظّف في شكل إقرارات أساسية أو اعتقادات أساسية بشكل محكم. فإذا رغبت في تبني مسار تأسيساني، فإن الصعوبة تكمن في اختيار ما يشكل اعتقادًا أساسيًا مشروعًا، في ضوء حقيقة أن مثل هذه الاعتقادات، بالتعريف، ليست مؤسسة على أي اعتقادات أخرى.

انظر أيضًا:

1.2 الحجج، والمقدمات، والنتائج
1.9 الأكسيومات
4.14 معرفة مباشرة/معرفة بالوصف
6.2 ديفرنس، والتفكيك، ونقد المثول
7.9 الحقائق البيّنة بذاتها

قراءات

Bertrand Russell (1940). *An Inquiry into Meaning and Truth*

James F. Sennett (ed.) (1998). *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader*

* Julia Annas (2001). Stoic epistemology. In: *Epistemology: Companions to Ancient Thought*, Vol. 1 (ed. Stephen Everson)

Jack Lyons (2009). *Perception and Basic Beliefs*

7.2 غودل وعدم الاكتمال (Gödel and incompleteness)

في إحدى المقابلات، قال عالم الفيزياء آلن سوكال: «ثمة شخص ما، لا أستطيع تذكر اسمه، قال إن لديه قاعدة تقريبية مؤدّاها أنه أنّى ما استشهد أي شخص في العلوم الإنسانية أو الاجتماعية بمبدأ هايزنبرغ في اللاتيقُّن، فعلينا افتراض أنه مذنب حتى تثبت براءته. وفي تقديري أن هذا منصف تماما».

ثمة نـزوع في الكتابة الفلسفية، خصوصًا لـدى غير المحترفين وطلاب الجامعات، إلى التقاط إحدى النظريات الكبرى في العلم واشتقاق نتائج فلسفية زائفة منها. وحين يقرأ الأساتذة والمشرفون كلمات من قبيل «سوف أستخدم نظرية أينشتاين في النسبية في إثبات أن ...» تغوص قلوبهم في أعماق صدورهم.

المشكلة هي أن النظريات الكبرى عادة ما تكون أكثر تركيبًا مما يبدو

لغير المحترفين، وما لم يُمض المرءُ وقتًا في تعلمها تفصيلًا، لن يتسنى له فهمها بما يكفل قدرته على استنباط نتائج دقيقة بشكل موثوق به. وكان الحيرة قد انتابت سوكال شخصيًا بسبب نزوع الناس إلى اشتقاق نتائج فلسفية من نظرية الكم، وهذا سلوك متسرّع في ضوء حقيقة أن الفيزيائيين المحترفين أنفسهم يجدون نظرية الكم مربكة.

ماذا تعني على وجه التحديد؟

تعاني **مبرهنة عدم الاكتمال** التي أثبتها فيلسوف الرياضيات كرت غودل (1906-1978) من مصير مماثل. والواقع أنك ما لم تكن درست الرياضيات في مستوى متقدم، من المرجح أن يصعب عليك فهم ما تعنيه مبرهنة غودل، ناهيك بفهم استتباعاتها على حقول فلسفية أخرى. بداية، هناك مبرهنتان، الثانية لازمة عن الأولى. وحسب سمون سنغ في كتابه «**مبرهنة فيرمات الأخيرة**» (*Fermat's Last Theorem*) (1997)، يقر تعبير رياضي دقيق عن المبرهنة الأولى أنّه «بالنسبة إلى كل فئة k ارتدادية متسقة-w من الصيغ، توجد فئة-علامات r مناظرة بحيث إنه لا ينتمي v تعميم r ولا نفي (v تعميم r) إلى Flg (k) (حيث v متغير حر لـ r)». هل عرفت ما أقصد؟

وهناك صياغة أشمل، لكنها مبسطة بعض الشيء، تقر أنه بالنسبة إلى أي نسق منطقي صوري متسق قادر على وصف حساب، هناك على الأقل جملة واحدة لا يمكن إثباتها ولا دحضها في هذا النسق - ما لم نسمح للنسق بأن يكون متناقضًا (1.6). حين لا تكون كل الجمل المفيدة منطقيًا صادقة في النسق قابلة للإثبات، يقال إن النسق **غير مكتمل** بالنسبة للصدق؛ وحين يمكن اشتقاق كل الجمل الصادقة ضمن النسق، يقال إن النسق **مكتمل**. ولهذا فإن غودل أثبت أساسًا أنه ما إن يصل النسق المنطقي إلى مستوى بعينه من التركيب، حتى تكون هناك مقايضة بين **الاكتمال والاتساق** - فإذا أثبتَّ أحدهما، فقدتَ الآخر.

لماذا اعتُبر إنجاز غودل صادمًا إلى هذا الحد؟ ثمة سبب تاريخي. في بداية القرن الفائت أنتج كل من غوتلوب فريغه (1848-1925) وبرترند رسل أعمالًا من طراز رفيع وسمعة حميدة شكلت جزءًا من مشروع يهدف إلى إثبات أن كل حقيقة منطقية قابلة للإثبات - وهذا على وجه الضبط ما أثبت غودل أنه يستحيل القيام به. ولهذا فإن مبرهنة غودل توجه ضربة

قاصمة إلى المشروع الرّسلي الهادف إلى إدراج الرياضيات ضمن المنطق وإلى طموحات الكثير من علماء المنطق والرياضيات. (قارن بالمفارقة المهمة، والمدمرة، والانعكاسية بشكل مشابه التي صاغها رسل في عمله؛ 7.6).

وأكثر من هذا أن العقلانية الفلسفية تاقت إلى نوع من الكمال المنطقي في الأنساق الفلسفية-الرياضية-المنطقية التي شكلتها، وقد افُترض بشكل سائد أن ثمة كمالًا ملازمًا في نظام الطبيعة. ويفترض ألا تظهر مقايضات من النوع الذي برهن عليه غودل في الرؤية العقلانية. وكان عمل غودل أثار السؤال عما إذا كان الواقع نفسه معقولًا بشكل تام. وبهذا المعنى، يوجه إثبات غودل لمبرهنتي الاكتمال ضربة قاصمة إلى تطلعات وافتراضات ترجع إلى أصول الفلسفة الغربية.

تطبيق عام

ومهما يكن من أمر، مؤدّى درس غودل (المسرف في تبسيطه)، كما يُفهم في الغالب، هو أنك لا تستطيع أن تثبت كل شيء. ولا تثريب على هذا بذاته. ولكن تذكَّر أن نظرية غودل لا تثبت عدم الاكتمال إلا بالنسبة إلى نطاق محدود من الأنساق الصورية. الزعم الذي كثيرًا ما نسمعه والذي يقول إنه لزام على **كل** نظرية متسقة أن تشمل جملة واحدة على الأقل غير قابلة للإثبات ضمن النظرية ليس صحيحًا. ومن المغري أن نستنتج كل أنواع المضامين من مبرهنة غودل على الفلسفة بوجه عام، ولكن في حين أننا نسمح هنا بفقد سيطرتنا بعض الشيء، لاحظ أنه غالبًا ما يكون القيام بذلك متعجِّلًا ومضلِّلًا.

سوف يكون معظمنا من الحكمة بحيث لا يقرأ الكثير من التفاصيل في مبرهنتي غودل، بل يعتبرها حكاية تحذيرية ضد الطموحات العقلانية الكبرى في الفلسفة.

انظر أيضًا:

1.6 الاتساق

4.10 استلزام/اقتضاء

7.6 المفارقات

قراءات

Bertrand Russell and Alfred North Whitehead (1910–13). *Principia Mathematica*

Kurt Gödel (1931). On formally undecidable propositions of *Principia Mathematica* and related systems. *Monatshefte für Mathematik und Physik* 38: 173–198

* Michael Dummett (1978). The philosophical significance of Gödel's Theorem. In: *Truth and Other Enigmas*

Rebecca Goldstein (2005). *Incompleteness*

Ernest Nagel and James Newman (2008). *Gödel's Proof*

7.3 الدور الهيرمينوطيقي (Hermeneutic circle)

قبل اكتشاف قوات نابليون لحجر رشيد في مصر عام 1799، كان مر ما يقرب من ألفية ونصف على الزمن الذي كان فيه الناس يحسنون قراءة الهيروغليفية المصرية. كيف غيَّر حجر كل هذا؟ حسن، يوجد على الحجر نقش بثلاث لغات لمرسوم صدر في ميمفس عام 196 ق.م نيابة عن بطليموس الخامس: الهيروغليفية المصرية، واللهجة المحلية، واليونانية. ولأن اليونانية كانت معروفة تمامًا للمترجمين، تسنى في النهاية فك شفرة الهيروغلوفية، وفتحت أبعاد الكتابة المحلية التي كانت مغلقة. وكان مغزى الاكتشاف هائلًا.

وتُبرز أهميةُ الاكتشاف مبدأً مركزيًّا في الهيرمينيوطيقا الفلسفية - **الدور الهيرمينيوطيقي**. وكان هرمس الإله اليوناني (عطارد عند الرومان) الذي يحمل الرسائل بين اللاهوتي والناسوتي، وتبليغ الدلالات هو ما تقوم الهيرمينيوطيقا بدراسته. وتحمل فكرة الدور الهيرمينيوطيقي عددًا من الأبعاد، أبرزها فكرة أن تأويلاتنا للعالم لا تُستحدث بطريقة جديدة كليًّا لأن الجديد وغير المعروف لا يُفهم إلا عبر ما سبقت معرفته. وكذا شأن اللغة المصرية القديمة غير المعروفة التي اتضحت عبر اليونانية المعروفة. وتشكل

كيفية المعروف سابقًا عند علماء الإبستيمولوجيا وفلاسفة العلم معرفةً خلفية أو **فهومات خلفية**. ويبدو أن المرتابين البيرونيين القدماء قد توقعوا هذه الفكرة الحديثة عبر مفهومهم في *prolepsis* أو التصورات المسبقة المبيَّتة في العادة البشرية (*Outlines of Pyrrhonism*, 2.22.46; *Against the Ethicists*, 11.165–66). وثمة فكرة مشابهة تؤسس لما يسمّيه عالم الهيرمينيوطيقا هانز جورج غادامير *Verstehen* «الفهم».

عجلة هيرمينيوطيقية (A hermeneutic wheel)

بمعنى ما، يبدو أن الدور الهيرمينيوطيقي يقتضي نزعة محافظة عميقة ومتأصلة في الفهم البشري. ولأنه لا سبيل لتأويل الجديد إلا عبر قديم سبق فهمه، يبدو أنه لا شيء جديدا كليًا يمكن تصوره. وبطرق عديدة، يظهر إلى حد كبير أن هذا شبيه بالركون إلى القَبلي. يتألف القبلي، كما تذكر (انظر 4.1) من مفاهيم ومبادئ موجودة في موضعها دائمًا وأصلًا في كل مرة نفكر أو نفعل فيها. ولهذا السبب، في محاورة أفلاطون **مينون**، حتى العبد غير المتعلم يستطيع أن يجري استدلالات صحيحة بخصوص الهندسة. ولكن لأن القبلي متوفر دائمًا وأصلًا، فإنه ليس متوفرًا فحسب لكل الكائنات العاقلة، ولا سبيل لتجاوزه. ولهذا السبب فإن الدور، بتعبير آخر، يصف نوعًا من القيود على إمكانات الدلالة - نوع من التناهي البشري.

وهذا القبول للتناهي البشري إنما يضع التفكير الهيرمينيوطيقي في تعارض مع الكثير من مبادئ «التنوير» بل والكثير من مبادئ العقلانية الفلسفية. ففي حين تطلع الكثير من المفكرين في تاريخ الفلسفة إلى **التعالي** على الرأي، والعادة، والتقليد البشري، تعتبر النظرية الهيرمينيوطيقية التفكير البشري **متموضعًا** دائمًا في بيئة بعينها - ما يصفه الفلاسفة بتعبير اصطلاحي بـ **الموقف أو السياق**. ويبدو للقائمين على الهيرمينيوطيقا أنه ليست هناك نقطة أرشيمدية مستقلة خارج شبكة سابقة الوجود من الدلالات يمكن منها إصدار أحكام مطلقة. وإذا كان هذا كهذا، فهل يمكن أن يكون هناك شيء جديد تحت الشمس للفهم البشري؟

وفي حين يتفق المفكرون الذين يركنون إلى الدور الهيرمينيوطيقي على وجوب أن يُتصور الجديد عبر **خلفية** سابقة الوجود، فإنها ليست **دائمًا** الخلفية نفسها تمامًا. وفي حين أن فكرة شيء جديد بشكل مطلق قد تكون خالية من المعنى،

فإن خلفية الدور الهيرمينيوطيقي تُعدُّ وفق معظم التصورات دينامية وتتطور عبر التاريخ في شكل محادثات، وانتقادات، واكتشافات، وإعادة تقويمات بشرية تسهم في تغيير هذه الخلفية. وفي حين حاول كانط تحديد «مقولات» أو «مفاهيم خالصة للفهم» قبلية وعابرة للثقافة والتاريخ تشترك فيها كل الكائنات الواعية دائمًا وأصلًا، جادل مفكرون لاحقون من أمثال فيلهلم دتاي (1833-1911) بأن الخلفية تتغير قبليًا مع تطور التاريخ. ويتفق الفينومينولوجي مارتين هيدغر ويؤكد التاريخية الدورية للدلالة (انظر 4.11، 6.6). ولأن الجدَّة نفسها تتحرك صوب الداخل بطريقة دينامية، و يُسلِّم كلاهما بأنها ممكنة دائمًا وأصلًا ضمن الدور الهيرمينيوطيقي. ولهذا يمكن بشكل أكثر مناسبة اعتبار الدور الهيرمينيوطيقي عجلة هيرمينيوطيقية تدور في اتجاه الداخل.

جدل هيرمينيوطيقي

وعلى هذا النحو، تشمل الدينامية الدورية للفهم الهيرمينيوطيقي حركة إلى الأمام والخلف يقوم بها الفهم حددها هيرمينيوطيقي الكتب المقدسة فريدريك شليرماخر (1768-1834)، الذي يقول بوجوب أن تُفهم كل جملة مفردة وفق النص بأسره. وعلى حد تعبيره، يجب على المرء في فعل التأويل «أن يسقط أمام نفسه دلالة للنص ككل». غير أن الكل بدوره يتطور عبر دمج اعتبارات جديدة مستمدة من عينيّات. ومثل هذا أنه في حين يلزم فهم أي جملة بعينها في الكتاب المقدس بالإشارة إلى الفقرة، والفصل، والكتاب الذي ترد فيه، فإن مجمل الإنجيل يتضح عبر دلالة كل سطر بعينه من خلال تأويله. وعلى نحو مشابه، في حين يلزم تأويل اكتشافات جديدة من قبيل حجر رشيد عبر ما سبق فهمه، فإن خلفية أو أفق الدلالة القائم يتغير ويتسع عبر كل اكتشاف جديد.

وهكذا يمضي التأويل جيئة وذهابًا، من الكل إلى الأجزاء ومن الأجزاء إلى الكل؛ مما سبق فهمه إلى الجديد، ومن الجديد إلى ما سبق فهمه. أحيانًا يكون التمييز بوضوح بين الجديد والخلفية صعبًا، ولكن إذا كان الفلاسفة الهيرمينيوطيقيون مُحقِّين، فإن حياة الفهم تتضمن جدلًا دوريًّا مستمرًا، يطوي غوامض الدلالة والاكتشاف.

انظر أيضًا:

2.3 الجدل
3.8 التركيب والتقسيم
4.1 قبلي/بعدي
6.2 ديفرنس، والتفكيك، ونقد المثول

قراءات

Georgia Warnke (1987). *Gadamer: Hermeneutics, Tradition, and Reason*

John Llewelyn (1989). *Beyond Metaphysics: The Hermeneutic Circle in Contemporary Continental Philosophy*

* Ronald Bontekoe (1996). *Dimensions of the Hermeneutic Circle*

Jos de Mul (2004). *The Tragedy of Finitude: Dilthey's Hermeneutics of Life A.*

Barber (2009). Holism. In: *Key Ideas in Linguistics and the Philosophy of Language* (ed. S. Chapman)

7.4 الفلسفة والفن والفلسفة فنًا (Philosophy and/as art)

حاول أن تحدد حبكة القصة المرعبة التالية: «في البداية يبدو أن س قد استحوذَ على العرش؛ فهو من يضع القوانين ويفرض المبادئ، بسلطةٍ ونفوذٍ مُطلَقين. ولهذا فإن عدوّه مكرَة على الاحتماء بها؛ غير أنه، عبر طرح حجج عقلانية لإثبات خطأ س وحماقته، أصدر عدوُّه، بمعنى ما، براءة اختراع باسم جماعة س وبختمها. وكان لهذه البراءة في البداية سلطة، تتناسب مع السلطة الراهنة والمباشرة لدى س، ومستمدّة منه. ولكن لأنه يفترض أنها معارضة لـ س، أضعفت تدريجيًا من قوة السلطة الحاكمة

ومن سلطتها هي نفسها؛ وفي النهاية تلاشت السلطتان تمامًا ...».

قد تُفاجأ بأن هذه الحبكة ليست مستلّة من رواية أو فلم بل من كتاب ديفيد هيوم **رسالة في الطبيعة البشرية** (1.4.1)، حيث «س» ليس سوى بطل السرديات الفلسفية القديم، العقل؛ وبطبيعة الحال فإن الشرير هو الوغد القديم، الارتيابية المتطرفة.

الفلسفة فنًّا

وبطبيعة الحال، فإن تلخيص هيوم للعلاقة بين الارتيابية والعقل في كتابه «**رسالة**» أداة خطابية. غير أنه يثير السؤال عما إذا كان بالإمكان استخدام الأساليب التأويلية المستخدمة في فهم التخييلات، والقصائد، والأفلام، وحتى فن الغرافيك والموسيقى، في فهم نصوص فلسفية. ويبدو أن نصوصًا على شاكلة **محاورات أفلاطون** واعترافات أوغسطين مُيسَّرة لذلك. وبسبب العناية المتوخاة في صياغتها، فإنه يكاد يكون من المؤكد أن أفلاطون تفكّرَ في عناصر المشهد، والشخصية، والحبكة، وجذور الكلمات، والتلميحات المتعلقة بفهم عمله. ويبدو أنه لا سبيل لإنكار شعرية القصة الدرامية التي يرويها أوغسطين حول سقوط البشرية وعودتها - كما في استخدامه مثلًا للجنائن (التي تومئ إلى جنة عدن).

والحال أنه من المفيد أن نتفكر في الأبعاد السردية حتى في النصوص الفلسفية الأكثر تجريدًا، وحتى في نصوص بتجريد عمل كانط «**نقد العقل الخالص**». ذلك أن العناية بشعرية النصوص الفلسفية - استعاراتها، ورموزها، وكناياتها، وأساليبها المجازية الأخرى - قد تفضي إلى تبصرات في دلالات النص، بل حتى في مفاد حججه. ويمكن لاعتبار المؤلف ساردًا يخلق عالمًا مفهوميًّا ويدبّر ما يحدث ضمنه أن يذهب أبعد مما يجب، غير أنه يمكن للقيام بهذا أن يذكّر القارئ بأن المحاولات الأكثر تقشفًا وتجريدًا لوصف الواقع مُشكَّلة بخطابة وشعرية هذا الوصف. باختصار، النظرية وصور الأدب الأخرى ليستا متمايزتين تمامًا.

الفن حجّة فلسفية

يمكن إذن أن نقرأ الفلسفة بوصفها شكلًا من أشكال الفن. ولكن هل يمكن أيضًا أن نقرأ الأعمال الفنية بوصفها فلسفة؟ ثمة أسلوبان في القيام بهذا.

أحدهما يعتبر الفنون مصدرًا للأمثلة، والتوضيحات، وحالات اختبار لحجج فلسفية مستقلة. إن روايات على شاكلة **«الأخوة كارامازوف»** (*The Brothers Karmazov*) (1880) لدستويفيسكي، وقصة **«المسخ»** ((*Metamorposis* 1915)) لفرانز كافكا غالبًا تقرأ على هذا النحو. أيضًا فإن أفلامًا من قبيل **الختم السابع** (1957) (*Seventh Seal*) لإنغمار بيرغمان، **وأتذكر** ((*Amarcord* 1973)) لفيدريكو فيليني، **وجرائم وجنح** (1989) (Misdemeanors) لوودي آلن، استُخدِمت مصدرًا للأمثلة الفلسفية. وقد استخدمت الموسيقى أيضًا، حتى في عصر أفلاطون، رمزًا على أفكار التناغم والتنافر الأخلاقي. والحال أنه ظهرت ممارسة قراءة الأبعاد الفلسفية في كل أنواع الثقافة الشعبية التي تشرح الحجج الفلسفية بالإحالة على كل شيء، من **لبويسكي الكبير** (*The Big Lebowsky*) إلى **ميتاليكا** (*Metalica*).

غير أن هناك أسلوبًا أعمق يمكن به للفنون أن تكون فلسفية. بدلًا من أن تكون مصدرًا للأمثلة، ...، إلخ. قد تكون الفنون طريقة في ممارسة الفلسفة. ذلك أنها قد تتمحور حول أطروحات وحجج فلسفية. ومثل هذا أن شخصية إيفان في **«الأخوة كارامازوف»** تشكل حجّة قوية بخصوص الثيوديسيا (أو مشكلة الشر). والحال أن إيفان عادة ما يرمز إلى الإنسان العاقل.

الفن فلسفة بأدواته الخاصة

لعلّ الأمر الأكثر إثارة هو أن الفن قادر أيضًا على ممارسة الفلسفة بسبل تعجز عنها الحجج الصورية. ومثل هذا أن الفيلسوف ستانلي كافيل كتب دراسات مؤثرة بالأسلوب الذي تقصى به شكسبير مسألة الارتيابية، ليس عبر طرح حجج على ألسنة شخصياته، بل بعرض درامي لمسائل الارتيابية وحلولها. وعلى نحو مماثل، قد **تعرِض** لنا الأفلام، والمسرحيات، والروايات أشياء حول الأخلاق بأسلوب أصدق وأشد تأثيرًا مما تستطيع إثباته بالحجاج. ومثل هذا أن عمل روبرت بولت **رجل لكل العصور** (*Man for All Seasons*) (1954) يعرض علينا أشياء حول عيش الحياة وفق واجب الأخلاق قد تعجز عن عرضها الرسائل الصورية.

ولهذا، يمكن الجدال بأن لدى الفنون، فضلًا عن طرح الحجج، أدوات مميزة لتقصي مسائل فلسفية ليست متوفرة لدى الدراسات، والرسائل ومقالات المجلات الأكاديمية. وقد تحوز **الأساليب المجازية** الفنية،

كالاستعارة، والكناية، والبدل، والتنبير، والرمز، والإيقاع، والميلودي، والتنافر، واللون، والتقابل، قدرات مميزة لتوليد تبصرات وفهوم فلسفية تختلف عن أساليب البرهنة، والإثبات، والتحليل. أو ليس بالإمكان أيضًا أن تحمل المشاعر والعواطف التي تستثار عبر الخبرة الجمالية فحوى فلسفيّة؟ ولعلّ الفلسفة تُنجَز عبر أساليب مغايرة للمحتوى القضوي.

وكان الفيلسوفان مارثا بوساوبم ورتشارد قد جادلا بشكل مستقل بأن أفضل وسيلة لتقصي المسائل الأخلاقية هي الفن والأدب السردي. ففي حين تعمل الرسائل الفلسفية المجردة على مستوى المفاهيم الكلية أو العامة، تعنى السرديات بالعينيّات الجذرية والحاسمة في مواقف تغفل عنها التجريدات الفلسفية. وقد ذهب روجر سكرتون، متأسيًا بأفلاطون، إلى أن الموسيقى مهمه في التطور الأخلاقي، فعبرها نستطيع أن «ندخل في حالة سعار» أو في حالة «تأمل»، وهاتان ، فيما يجادل، «خبرتان تسهمان في تشكيل الخُلُق».

وكان فلاسفة من أمثال كيركغورد، ونيتشه، وفتغنشتاين يدركون تمامًا القيود المفروضة على الحجاج الفلسفي والرسائل الفلسفية القياسية، فتقصّوا بدلًا منها أنواعًا مختلفة من **الاتصال غير المباشر**، جزئيًا لأن صور الاتصال غير المباشر قادرة على تحقيق تطور فلسفي بشكل تعجز عنه الرسائل والحجج. ولهذا السبب، لعلّ التقويم الفلسفي الشامل لأي مسألة أو للوجود البشري بوجه عام لا يشترط فحسب معاينة الرسائل، والمجلات، والحجج الفلسفية، ومراجعات المسألة المعنية، بل يشترط أيضًا تقصي الأفلام، واللوحات، والمسرحيات، والروايات، والقصائد المتعلقة.

انظر أيضًا:

1.1 الحجج، والمقدمات، والنتائج

2.3 الجدل

5.1 الحكمة، والشذرة، والملاحظة

5.6 الخطاب غير المباشر

قراءات

Cora Diamond (1995). Anything but argument. In: *The Realistic Spirit*, Ch 11

Stanley Cavell (2003). *Disowning Knowledge in Seven Plays of Shakespeare*

Joshua Landy (2004). *Philosophy as Fiction*

* Richard Eldridge (ed.) (2009). *The Oxford Handbook of Philosophy and Literature*

Stephen Mulhall (2016). *On Film*, 3rd edn

Susanna Berger (2017). *The Art of Philosophy*

7.5 الخبرة الصوفية والوحي (Mystical experience and revelation)

كان للفلسفة علاقة غائمة بالصوفي. فقد كان هناك العديد من المفكرين الذين يُعدُّون بوجه عام فلاسفة تشكلت حياتهم وأعمالهم بشكل أساسي عبر خبرة صوفية - مفكرون في العصر الوسيط من أمثال ميستر إكهارت (1260-1327)، وهيلدغارد بنجين (1098-1178)، وجوليان نوروتش (1342-1416). وهناك حتى عناصر في أبرز الفلاسفة يمكن وصفها بالصوفية. ومثل هذا أن هناك جزءًا شهيرًا في محاورة أفلاطون **الندوة** يسمى «سُلّم المحبّات» (210e-211a) ألهم الكثير باعتباره وصفًا للوحي الصوفي - ناهيك بالأسلوب الذي يصف به نشاط النفس الأسمى في «الخط المُقسّم» في **الجمهورية** (532d-534a). وعلى المنوال نفسه، لجأ فلاسفة أفلاطونيون محدثون من أمثال أفلوطين (ح.205-270)، وبروكلس (410-485)، والمسيحي القديس أوغسطين (334-430) إلى خبرات شبه-صوفية في أعمالهم الفلسفية. وثمة أبعاد في أعمال مارتين هيدغر - مثل *Augenblick* «اللحظة»، و«نداء الوعي»، كما يظهران في **الوجود والزمان** (1927) - اعتُبرت بطريقة ما صوفية. وحسب لودفيغ فتغنشتاين، يكشف نوع «العرض» الذي يتحدث

عنه في رسالة **منطقية-فلسفية** (1921)، عن الصوفي (*das Mystische*; cf. *Tractatus*, 6.44, 6.45, 6.522). وكثير من الفلاسفة لا يركنون صراحةً إلى الصوفي لكنهم يتحدثون عن «الحدس» و«البصيرة» دون توضيح الكيفية التي يختلفان بها عن الخبرة الصوفية والوحي. (e.g., Spinoza's *scientia intuitiva* in *Ethics*, Pt 2, Pr. 40. Sch. 2).

عَدَاءُ التصوّف

وعلى الرغم من الأبعاد شبه-الصوفية في أعمال الكثير من الفلاسفة المبرّزين، لم تكن الفلسفة بوجه عام تحتفي بالتصوف، وثمة أسباب وجيهة تسوغ هذا الموقف. وقد نقول بوجه عام إن الفلاسفة ينكرون الخبرة الصوفية لأنها لا تبدو مناسبة تمامًا لتوكيد التفسير أو المعرفة. تحديدًا، فإنها متهمة بكونها، غير قابلة للفهم، وغير جديرة بالثقة، ومتناقضة، (وغير قابلة للبَتّ)، ومعقدة بشكل إشكالي.

غير قابلة للفهم. الخبرة الصوفية عرضة لهذه التهمة لأنها بالتعريف غير قابلة تمامًا للفهم، حتى من قبل من يزعمون مرورهم بها. وتُعرّف الخبرة الصوفية نمطيًا بأسلوب غامض بأنها تتعدى سطوة الحس، والملاحظة العامة، والفكر، والعقل. ويُعتقد أيضًا أنه لا سبيل للتعبير عنها أو أن اللغة عاجزة عن وصفها أو الارتباط بها. ولكن كيف يتسنى لشيء غير قابل لأن يعبَّر عنه ويتجاوز المعقول أن يقوم بدور في نظرية قوية، وتفسير مقتدر، ووضوح مفهومي، وفهم صحيح؟ بل كيف يمكن أن يوظَّف أصلًا في مشروع التفكير الوجيه؟

غير جديرة بالثقة. يُعتقد أن الخبرة الصوفية **غير جديرة بالثقة** لأنها في معظم الأحوال خصوصية، وشخصية، ويستحيل على الآخرين اختبارها أو التدقيق فيها. وقد استبين مرارًا أن الخبرة الشخصية الفردية أساس غير موثوق للمعرفة. ومن بين أهم أبعاد إثبات المعرفة بخصوص شؤون الواقع أن تكون مُعزّزة باختبارات موضوعية وعبر إخضاع المزاعم بالمعرفة إلى تدقيق آخرين. ويبدو أنه يستحيل تصحيح أو اختبار الخبرة الصوفية بهذه الطريقة، وفي غياب مثل هذا النوع من الضبط، كل شيء جائز.

متناقضة. وتُتَّهم الخبرة الصوفية أيضًا بأنها **متناقضة** لأن النظريات المؤسّسة عليها لا تعرض قدرًا كبيرًا من الاتساق مع بعضها البعض، وهذا

ما يستبين من التنوع الهائل في البدع الدينية والروحية. في المقابل، تعرض نظريات العلوم الطبيعية والاجتماعية اتساقًا وتطابقًا لافتين مقارنة بنظريات الدين والميتافيزيقا. قليل من علماء الفيزياء يجادلون في قوانين الديناميكا الحرارية، وقليل من علماء البيولوجيا يجادلون في التطور. أما أنساق الاعتقاد المؤسسة على الوحي والخبرة الصوفية، فمتنوعة ومتناقضة بشكل كبير. اعتبر مثلًا اليهودية، والمسيحية، والبوذية، والإسلام، والزرادشتية، والهندوسية، والدين البهائي المصري، والدين الأوليمبي اليوناني، وأديان السكان الأصليين الأمريكيين، وطوائف «العصر الجديد» - ناهيك بالتنوع ضمن كل جماعة من هذه الجماعات الأساسية.

غير قابلة للبتّ. وخلافًا لما يحدث في تلك العلوم، يبدو أنه يصعب تتبع الخلافات الدينية وليست هناك إجراءات محددة بشكل محكم قادرة على حسمها. لقد ظلت الحجة المسيحية على عبارة «Filioque» «ومن الابن» في العقيدة النيقيّة دون حسم لأكثر من ألف عام (ومن المرجح أنها لن تُحسَم قريبًا)، في حين أن الجدالات المتعلقة بما إذا كانت موجات الجاذبية أو ما يسمى «جزيء الله» (أو جزيء هيغز دون-الذري) موجودة حسمها علماء الفيزياء بشكل سريع نسبيًا. هل يثبت هذا أنه يلزم ألا نعوّل على الخبرة الصوفية مرشدًا في البحث عن معرفة العالم وفهمه؟

معقدة أكثر مما يجب. وأخيرًا، يبدو أن الخبرة الصوفية تشترط **تعقيدًا ميتافيزيقيًا لا مدعاة له.** ذلك أنها تخترق فيما يبدو مبدأ أوكام في البساطة (انظر 5.8)، كونها تتطلب التزامات ميتافيزيقية بنطاق واسع من الكينونات فوق-الطبيعية. أو ليس من الأفضل أن نفسر العالم بحدود أبسط وأكثر طبيعانيّة - ولعلنا نفسر الخبرة الصوفية نفسها بوصفها نوعًا من الحوادث الطبيعية؟

ماذا لو؟

من جهة أخرى، كانت الخبرة الصوفية حاضرة من زمن طويل، وكثير من الناس شهدوا بقوتها. وإذا كان وليام جيمس محقًّا فيما قال في كتابه **«تنويعات الخبرة الدينية»** (1902 *Varieties of Religious Experience*)، يبدو أن هناك ما يكفي من التطابق ضمن حالات عينيّة متنوعة من الخبرة الصوفية لاقتراح شيء بخصوص مصداقيتها. ولعلّ هناك سببًا بيولوجيًّا لهذا التطابق، وثمة أعمال في علوم الدماغ والإدراك المعرفي تقترح هذا. وبإعادة

صياغة مقالة شكسبير (*Hamlet*, Act 1, Scene 5)، «يوجد في السموات والأرض ما لم تحلم به الفلسفة». ولكن، مرة أخرى، لعلّ الأمر خلاف ذلك.

انظر أيضًا:

2.9 الردّ

3.31 القابلية للاختبار

6.3 النقد الإمبيريقي للميتافيزيقا

7.9 الحقائق البيّنة بذاتها

قراءات

Augustine (late fourth century) *Confessions*, e.g. Bk 7, Ch 16

Elmer O'Brien (1964). *The Essential Plotinus*

Steven T. Katz (ed.) (1978). *Mysticism and Philosophical Analysis*

Keith Yandell (1993). *The Epistemology of Religious Experience*

* Theodore Schick and Lewis Vaughn (2020). *How to Think about Weird Things*, 8th edn

7.6 المفارقات (Paradoxes)

من يعرفون القليل عن الفلسفة لكنهم يرغبون في أن يبدوا فلسفيين مغرمون إلى حد كبير بالمفارقات. وهم مستعدون للإشارة إلى «مفارقات الظرف البشري» من قبيل «لا تعرف ما حصلت عليه إلى أن تفقده». وقد يقولون مفارقات تبدو عميقة لكنها في الواقع خاوية، مثل: «المعرفة الحقيقية الوحيدة هي الجهل». وأحيانًا يبدو كما لو أن ملاحظة المفارقة يتكافأ مع ممارسة الفلسفة.

مفارقات النمط 1: حين يتناقض العقل مع الخبرة

كلمة 'paradox' «مفارقة» مشتقَّة من كلمتين يونانيتين (*para,* *doxa*) يمكن ترجمتهما إلى «مخالف للاعتقاد» أو «يتجاوز الاعتقاد». وينتج النمط الأول من المفارقات التي نرغب في النظر فيه حين نخلص، باستخدام حجاج عقلي يبدو خاليًا من العيوب من مقدمات تبدو صادقة، إلى نتيجة تتعارض أو تتناقض مع ما تخبرنا به الخبرة أو حجاج عقلي سائد آخر.

وكلاسيات هذا النمط طوَّرها زينون الإيلي (و.ح.490 ق.م.) في سياق عرض تعاليم أستاذه بارمنيدس (ز.ح.480 ق.م.). اعتبر المفارقة التالية: تخيَّل أخيل يسابق سلحفاة وسمح لها بالبدء قبله. السلحفاة بطيئة، لكنها تمضي قدمًا بسرعة ثابتة. في الوقت الذي يمضيه آخيل في الوصول إلى النقطة التي وصلتها السلحفاة (سمّها النقطة أ)، تكون السلحفاة وصلت إلى نقطة أخرى (سمّها النقطة ب). وفي الوقت اللاحق الذي يمضيه أخيل في الوصول إلى النقطة ب، تكون السلحفاة وصلت إلى النقطة ج. وفي الوقت الذي يمضيه أخيل في الوصول إلى النقطة ج، تكون السلحفاة وصلت إلى النقطة د، وهكذا. ولهذا فإن أخيل لن يلحق بالسلحفاة إطلاقًا.

هذه مفارقة لأنه لا يبدو أن ثمة خطأ في الحجاج، لكننا نعرف، خلافًا للنتيجة، أن أخيل سوف يلحق بالسلحفاة. ولهذا إما أن نقبل أنَّ حجاجنا خاطئ (على الرغم من أننا لا نعرف السبب)، أو نقبل أنَّ تَدَارُكَ السلحفاة مستحيلٌ فعلًا (على الرغم من أنه يبدو ممكنًا بشكل واضح). وكلا البديلين يتحدّى الخبرة، والحجاج العقلي، والاعتقاد العادي - وهذا مأتى المفارقة.

النمط 2: حين يفضي العقل نفسه إلى تناقض

التالي زعمٌ مُفَارِق: «هذه الجملة كاذبة». تنتج المفارقة هنا حين نسأل عما إذا كانت هذه الجملة صادقة أم كاذبة: إذا كانت صادقة، فإنها كاذبة. ولكن إذا كانت كاذبة، فإنها صادقة! (وهناك مفارقة مرتبطة تسمى **مفارقة الكَاذب**، تتخذ صورة جمل من قبيل «كل ما أقوله كذب». إذا صدَّقت هذه الجملة فإن هذا يقتضي أن الجملة نفسها حين تُقَرُّ كاذبة. ولكن إذا كانت كاذبة، فإنها ليست كاذبة! ولأنه يستحيل على الجملة المُحكمة أن تكون صادقة وكاذبة، فإننا نجد أنفسنا في مواجهة مفارقة. لا يبدو أن هناك شيئًا

في الجملة يقترح أنها ليست مفيدة سنتاكتيًا «نحوية» أو أنها استثنائية سيمانتيًا «دلاليًا»، ولكن حين نطبق بعض الحجاج البسيط عليها نحصل على نتائج غريبة وقد تكون شبه متناقضة.

ومن الأمثلة الشهيرة الأخرى على مفارقات النمط 2 «مفارقة رسل»، التي تشير إلى إشكالية مفهومية كان برترند رسل أول من لاحظها تقوّض فيما يبدو ما يُسمى غالبًا في نظرية الفئة بـ «أكسيوم التضمن» أو «أكسيوم الاشتمال».

وحسب هذه الأكسيوم، كل شيء وكل خاصية يختص بها أي شيء عنصر في فئة (ومثل هذا فئة الأشياء الحمراء). حتى الفئات عناصر في فئات (ومثل هذا فئة كل الفئات التي تحتوي على أكثر من ثلاثة عناصر - وهي، بشكل مهم، عنصر في نفسها). وبطبيعة الحال، فإن بعض الفئات ليست عناصر في نفسها (ومثل هذا فئة كل الفئات التي تتألف من أقل من خمسة عناصر). ما اكتشفه رسل هو أنه يبدو أن هناك فئة يُمكِن تحديدها يُشكّل تضمينها ضمنَ فئةٍ مفارقةً غايةً في الإشكالية: إنها «فئة كل الفئات التي لا تنتمي إلى نفسها». إذا كانت هذه الفئة عنصرًا في نفسها، فإنها ليست عنصرًا في نفسها. ولكن إذا لم تكن عنصرًا في نفسها، فإنها عنصر في نفسها! يبدو أن أكسيوم التضمن قد سقط في ثقب لولبي، وما زال مُنظّرو الفئات يترنّحون.

مفارقات النمط 3: حين تُناقِضُ الخبرةُ العقل

يشمل تاريخ الفلسفة استخدامًا آخر للمفارقة. لقد جادل كيركغورد بأن الطموحات العقلانية في قدر كبير من الفلسفة الحديثة - خصوصًا عند هيغل - تتحطم في مياه مذهب التجسُّد المسيحي الضحلة. فحسب المذهب المسيحي، كان/يكون المسيح عيسى في الوقت نفسه الله السرمدي، وكلي القدرة، وكلي العلم، والإنسان الفاني، والمتناهي، والذي لا يحوز قدرات خارقة. وحسب كيركغورد، الفكرة نفسها، منطقيًا، منافية للعقل، ومتناقضة ذاتية، ومفارقية. ولهذا فإن تجسُّد المسيح ظرف لا يستطيع العقل ولا الفلسفة النسقية فهمه. غير أن كيفية التجسد المفارقية، حسب كيركغورد، ليست خللًا بل مصدرًا عميقًا لقوة المذهب. ذلك أننا بالتأمل في التجسد، نستطيع أن نرى ليس فقط قدرَ محدودية قدرة العقل بل نرى أيضًا قدرة الإيمان اللامتناهية. ولهذا فإنك لا تستطيع أن تحاجج عقليًا على كونك مسيحيًا؛ ومبلغ ما تستطيع القيام به هو القيام بـ«قفزة إيمان» وجودية.

قيمة المفارقات

لماذا يهتم الفلاسفة كثيرًا بالمفارقات؟ لا يجد معظم الناس غضاضة في التغاضي عنها، ولا يبدو أنها تخبرنا بأي شيء عن العالم المادي. ومثل هذا أنّ قِلّةً هم الذين يعتقدون أن الدرس من مفارقة زينون هو أنّ تدارُك أخيل للسلحفاة مستحيل.

والراهن أن مكمن اهتمام الفلاسفة بالمفارقات هو أنها تكشف عن طبيعة الحجاج العقلي وحدوده. إذا بدا أنه ليس هناك خلل في المقدمات ولا في الحجاج الذي يفضي إلى مفارقة، فإننا إذا قمنا بمعاينة حريصة من المرجّح أن نتعلم أن ما يبدو في ظاهره واضحًا هو في حقيقته معقد بشكل معمق. لعلّ المقدمة التي تبدو واضحة ومباشرة تشتمل على اشتراك لفظي أو تناقض خفي. ولعل ما يبدو استنباطًا صحيحًا فاسدٌ أو لعلّ هناك مبدأ ركنا إليه صياغته ليست دقيقة. ومثل هذا، قد لا نستطيع استخدام المنطق الكلاسي في حال التعامل مع مفاهيم غامضة. إننا نصبح على دراية بطبيعة الحجاج العقلي المحدودة بالطريقة التي حدثت مع مبرهنتي غودل. ولعلك لاحظت أن الكثير من المفارقات تنطوي على نقلة إحالة-ذاتية من نوع ما؛ ولعل المنطق التقليدي عاجز عن التعامل مع هذا الصنف من النقلات. ولهذا فإن قوة المفارقات تكمن في أنها تُرغِمنا على التدقيق بحرص وعمق فيما يبدو واضحًا بشكل جلي. وهذا بحد ذاته أمر عظيم ووصية مهمة من وصايا الفلسفة بوجه عام.

انظر أيضًا:

1.6 الاتساق

1.12 القضايا التكرارية، والمتناقضة ذاتيًا، وقانون عدم التناقض

3.14 دوكسا/بارا-دوكسا

7.2 غودل وعدم الاكتمال

قراءات

Nicholas Rescher (2001). *Paradoxes: Their Roots, Range, and Resolution*

* Roy Sorensen (2003). *A Brief History of the Paradox*, revised edn

R.M. Sainsbury (2009). Paradoxes, 3rd edn Margaret Cuonzo (2014). *Paradoxes*

7.7 **الإمكان والاستحالة** (Possibility and impossibility)

هل ينبغي على الفلاسفة أن يتقيّدوا بأفكار الممكن؟ ففي النهاية، حسب المستكشف فريدجيتوف نانسن (1861-1930)، «الصعب هو ما يستغرق وقتًا قصيرًا؛ والمستحيل هو ما يستغرق وقتًا أطول قليلًا». وكما سوف نرى، الإمكان والاستحالة مهمان في الفلسفة. ولكن يجب علينا أن نُمَيّز أولًا بين **أنواع الإمكان** المختلفة. وهناك عدة طرق للقيام بهذا، لكن التالي يقبض على تمييزات مهمة بشكل عام للفلاسفة.

الاستحالة المنطقية

يكون الشيء ممكنًا منطقيًا ما دام يخلو من التناقضات – أو بوجه أعم، ما دام لا يخترق قواعد المنطق. ومثل هذا، الدائرة المربعة مستحيلة منطقيًا، لأن مثل هذا المفهوم متناقض مع نفسه. غير أن الخنزير الطائر ليس مستحيلًا منطقيًا، لأنه لا شيء في مفهومي الخنازير والطيران يجعل فكرة الخنزير الطائر متناقضة. (وهذا ما يفسر إمكان أن تكون هناك أفلام تخييلية تطير فيها الخنازير، واستحالة أن تكون هناك أفلام تخييلية تعرض دوائر مربعة).

وهناك فرع في المنطق يدرس الإمكان والمفاهيم المتعلقة به، كالضرورة، يُسمّى «**المنطق المقامي**» «منطق الجهة» (4.5). ويدور المنطق المقامي

حول الفرق الواضح بين المقدمات العادية (مثل «القطة فوق الحصيرة»)، والجمل التي توظّف أفكارًا مقامية (مثل «من الممكن أن تكون القطة فوق الحصيرة»).

ومن بين سبل تفكير الفلاسفة في المقامية استخدام مفهوم **العوالم الممكنة**. وقد تبدو فكرة عوالم ممكنة خيالية بعض الشيء، بما يسمح بفهمها على أنها تخييل مفيد أو أساس تجربة فكرية. ولكن الفلاسفة يعتبرونها أكثر من ذلك، بل إن فكرة العوالم الممكنة منطقيًا متعلقة بالرؤية الطالعة الآن في الفيزياء حول **الكون العديد** المتألف من عوالم مادية حقيقية.

و**العالم الممكن** أساسًا هو أي عالم يتّسق مع قوانين المنطق. وهكذا بحسبان أنّ جلوس قطتي على حصيرة قرب الباب حقيقة عارضة (4.16)، ثمة عوالم ممكنة تكون فيها قطتي على الحصيرة وعوالم ممكنة لا تكون فيها على الحصيرة. وهناك عوامل ممكنة تطير فيها الخنازير وعوالم ممكنة لا تطير فيها. غير أنه ليس هناك عوالم ممكنة توجد بها دوائر مربعة أو قضايا متناقضة صادقة أو قضايا تكرارية كاذبة، أو «2 + 2 = 5» (على الرغم من أن هناك بعض الشوائب الفلسفية في بعض هذه المزاعم؛ انظر 1.12). ويبدو أنه من الممكن منطقيًا أن تكون هناك قوانين طبيعة عديدة مختلفة (على الرغم من أن العقلانيين من أمثال ليبنتز ينكرون هذا). وهكذا، يتحرك الضوء في بعض العوالم الممكنة بسرعات مختلفة، وفيها تقر معادلة أينشتاين أنّ «$E=mc^3$» «الطاقة تساوي حاصل ضرب الكتلة في مكعّب، وليس مربّع، سرعة الضوء»، والجاذبية تعمل بشكل مختلف. ولكن ليس هناك عالم ممكن تختلف فيه قوانين المنطق، لأن قوانين المنطق تحدّد بشكل مطلق ما هو ممكن وما ليس ممكنًا في أي عالم.

الاستحالة الفيزيقية

وبطبيعة الحال تبيّن الفروق بين العوالم الممكنة منطقيًا أننا نستطيع التحدث عن كل أنواع الإمكان المختلفة. ومثل هذا أننا نستطيع أن نميز **الإمكان الفيزيقي** عن الإمكان المنطقي. يكون الشيء ممكنًا فيزيقيًا إذا كان لا يخترق أيًا من قوانين كوننا الطبيعية، بصرف النظر عما إذا كانت لدينا التقنية أو الوسائل التي تسمح بالحصول عليه. ويكون الشيء مستحيلًا فيزيقيًا إذا كان يخترق قانونًا أو أكثر من قوانين الطبيعة القائمة، حتى إذا لم

يكن يخترق أي قوانين منطقية. ولهذا فإن السفر إلى المريخ ممكن فيزيقيًا، لكن السفر إلى المريخ (وفق معظم الفيزيائيين) بسرعة أكبر من سرعة الضوء مستحيل فيزيقيًا في كوننا.

أنواع إمكان أخرى

نستطيع أن نضيف صنفًا ثالثًا، «المستحيل عمليًا»، لوصف أشياء، على الرغم من إمكانها فيزيقيًا، تتجاوز وسائلنا في الوقت الراهن وفي المستقبل القريب. ولنا هنا أن نضيف المستحيل والممكن تقنيًا، أو سياسيًا، أو قانونيًا، أو ماليًا. وعلماء الإبستيمولوجيا، خصوصًا الذين يخوضون في مسائل الارتيابية، مفتَتِنون بالممكن إبستيمولوجيًا والمستحيل إبستيمولوجيًا (من الممكن مثلًا معرفة العالم الطبيعي ولكن من المستحيل معرفة العالم الإلهي). وبقدر ما تكون الأخلاق محدَّدةً بقوانين وقواعد، نستطيع أيضًا الحديث عن الممكن والمستحيل أخلاقيًا.

تطبيق

التمييز بشكل واضح بين معاني الممكن والمستحيل المختلفة مهم لأن هناك الكثير من الحجج الفلسفية التي تعوِّل على مواقف ليست واقعية. ومثل هذا أن الحجج المتعلقة بالهوية الشخصية تأخذ في اعتبارها حالات مثل زرع الأدمغة وتدمير الأجساد ونقل معلومات ذاكرتها إلى أجساد أخرى. وأحيانًا تعتبر الحججُ الأخلاقية سيناريوهات على شاكلة أن تكون قادرًا على تدمير العالم بأسره عبر الضغط على زرٍّ أو إنقاذه بقتل شخص واحد. وكان هـ. بول غرايس (1913-1988) قد طرح حجة في فلسفة اللغة تتأمل في إمكان أن يبادل متحدثو اللغة بين استخداماتهم للأزرق والأخضر في وقت اعتباطي ما في المستقبل. والتجارب الفكرية تركن إلى أفكار مقامية، وحين تُقترح إمكانات بديلة لاعتبار وقائع مختلفة، غالبًا ما توصف بأنها **مخالفات الواقع**.

وفي كل حالة، يمكنك بشكل يحوز معنى منطقيًا أن تسأل عما إذا كانت السيناريوهات الموصوفة ممكنة أو مستحيلة. ولكن يلزمك أن تقرر بخصوص الكيفية التي يتعلق بها نوع الإمكان أو الاستحالة. فبالنسبة إلى بعض المقاصد لا يهم ما إذا كان السيناريو المعني ممكنًا فيزيقيًا أو تقنيًا؛ إذ

يكفي أن يكون ممكنًا منطقيًّا أو مفهوميًّا.

ومن ضمن الاستخدامات المهمة للأدوات الفلسفية التوضيح والتقصي المفهومي، أي معاينة دلالة واستتباعات الموقف، أو الحجة، أو المفهوم. ويمكن الجدال بأنك تستطيع القيام بذلك بالتأمل في الكيفية التي تنطبق بها المفاهيم المدقَّق فيها على أي موقف متساوق منطقيًّا، بصرف النظر عما إذا كان ممكنًا فيزيقيًّا أو عمليًّا.

غير أنك قد تجادل في مناسبات أخرى بأن عَرَضيَّة عالمنا الواقعي حاسمة، ولهذا فإن أي حجة تتجاوز الممكن في هذا العالم تعوزها الأهمية. ومثل هذا، بالعودة إلى فلسفة الهوية الشخصية، قد نجادل بأنه يلزمنا أن نبدأ بحقيقة أننا كائنات من أنواع فيزيقية وبيولوجية بعينها. ولهذا فإن الحجاج مما **قد** يكون هو الحال لو أن الكون يعمل بقوانين طبيعية مختلفة، أو لو كان التناسل البيولوجي يعمل بشكل مختلف، حجاج زائف. ذلك أننا بوصفنا كائنات بشرية مقيدون بالقوانين القائمة وبحقائق الطبيعة الأخرى، ولهذا، وفق ما تقر هذه الحجة، لا أهمية لاعتبار الكيفية التي يمكن لك بها مثلًا أن تستخدم كلمة «شخص» لو كانت هذه الحقائق العارضة مختلفة.

كل هذه المسائل معقَّدة ومفتوحة. ولكن الوصية الأساسية هنا هي أن تكون واضحًا بخصوص معنى الإمكان والاستحالة المستخدم والتأكد من السبب الذي يجعلك تعتقد، في أي حجة بعينها، بأن الإمكان في الموقف المعني أمر مهم أو تعوزه الأهمية.

انظر أيضًا:

1.11 اليقين والاحتمال

1.12 القضايا التكرارية، والمتناقضة ذاتيًّا، وقانون عدم التناقض

2.11 التجارب الفكرية

4.5 مقولي/مقامي

4.17 ضروري/عارض

قراءات

Michael J. Loux (1979). *The Possible and the Actual*

David K. Lewis (2001). *On the Plurality of Worlds*

Tamar Gendler and John Hawthorne (2002). *Conceivability and Possibility*

Andy Egan and Brian Weatherson (2011). *Epistemic Modality*

* Theodore Schick and Lewis Vaughn (2019). *How to Think about Weird Things*, 8th edn

7.8 الأوليّات (Primitives)

ذات مرة في إسبانيا، التي لا أتقن لغة أهلها، وجدت نفسي (جوليان باجيني) في مطعم أختار ضمن قائمة الحلويات، وكانت إحداها *helado*. «ما الـ *helado*؟» سألتُ النادل. هزَّ كتفيه وقال: «*helado* هي ... *helado*؟».

لقد تسرَّع النادل حين قرر أنه لا يستطيع أن يؤمّن المزيد من الوصف لما تكونه البوظة. ولكن هل هناك كلمات أخرى لا يمكن شرح معناها بكلمات أخرى؟

نعم، وهي توصف بأنها «أوليّات»، بمعنى أنها أُولى، وليست بمعنى أنها قديمة أو بدائية. إنها كلمات لا سبيل إلى تحليلها أو تعريفها باستخدام كلمات أخرى، فإما أن تفهم ما تعنيه، أو أنك لا تفهمه.

مَثَلُ «الخَيِّر»

في نظرية ج.إي. مور الأخلاقية «خَيِّر» مفهوم أولي بهذا المعنى. وكان مور يرى أنه لا سبيل لتحليل أو تعريف «خَيِّر» باستخدام خصائص أخرى من خصائص العالم الطبيعي، كالمتعة، والسعادة، والتناغم، والجمال. الخيرية ملمح أخلاقي أساسي من ملامح الواقع وبمحاولة تعريفها عبر

ملامح غير-أخلاقية يتصف بها العالم الطبيعي نقع فيما يسميه «الأغلوطة الطبيعانية». وهكذا فإن الخَيِّر مفهوم أولي لأننا لا نستطيع شرحه أو تعريفه عبر أي شيء آخر. «أصفر» مَثَلٌ آخر يضربه مور، إذ لا سبيل لتعريف صفرة الليمون عبر أي شيء آخر، كونها ملمحًا أساسيًّا من ملامح خبرتنا.

هذا لا يعني أنك لا تستطيع أن تقول أي شيء عما تكونه الخيريّة، ولا يعني أنك لا تستطيع تعريفها إطلاقًا. قد نساعد الآخرين على فهم ما تكونه الخيرية بضرب أمثلة عليها، وشرح كيف أنها تتقابل مع الشر، وما إلى ذلك. ولكننا في كل هذه الأنشطة لا نحلل الخيرية إلى عناصر مكوّنة أساسية أخرى، بل نكتفي باستخدام كلمات أو أمثلة أخرى تعين على إدراك أو معرفة ما تكون.

وقد يبدو أنه لا مناص من الأوليّات. ففي النهاية، إذا لم تكن هناك مفاهيم أوليّة، فإن كل مفهوم سوف يُحلَّل إلى مفاهيم أخرى أكثر أساسية، يمكن أن تحلل بدورها إلى مفاهيم أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية. ولهذا يبدو أنه يلزم في مرحلة ما أن تكون هناك حدود أساسية لا تقبل المزيد من التحليل. وبدون أوليّات سوف يستمر التحليل إلى الأبد، ولن نصل أبدًا إلى أساس مناسب للغتنا (على الرغم من أن هذا قد يكون هو حالها).

جُمَل الملاحظة والتعريف الإشاري

تقر الرؤية الإمبيريقية أن المفاهيم الأكثر أساسية ليست أوليّات بالمعنى سابق الذكر بل ما يسميه أير «جُمَل الملاحظة» (انظر 7.1). وفق هذه الرؤية، ثمة في أسس اللغة كلمات من قبيل «قطة» و«أزرق»، تتحدد دلالتها عبر الملاحظة. وهكذا يلزم ألا تكون هناك لحظة يلزمك فيها أن تهزّ كتفيك وتقول: «س تعني فحسب س». كل ما في الأمر هو أنك بلغت الطبقة الأساسية في اللغة حين تصل إلى مفهوم ويلزمك لشرحه أن تشير إلى ملاحظة بعينها. (وهذا ما يسميه بعض الفلاسفة بـ«التعريف الإشاري»؛ 1.10).

الكُلّانية

غير أن هناك في واقع الأمر نظريات فلسفية تنكر وجود أوليّات. **الكُلّانية الدلالية** المرتبطة بأعمال دبليو.ف.و. كواين واحدة من هذه النظريات، وهي

تنكر أن تكون المفاهيم موجود دائمًا فوق مفاهيم أكثر أساسية، حيث تؤمّن المفاهيم الأوليّة أسس لغة مشكّلة رأسيًا. بدلًا من ذلك، فيما يرى الكُلّانيون، تشكل الكلمات شبكة متآزرة من الدلالات المتعالقة (لعلها شبيهة بالشبكة العصبية) حيث بنية الدعم أكثر أفقية وحتى متعددة الاتجاهات. للكلمات دلالاتها بوصفها جزءًا من لغة كلية حيث لا مفاهيم أوليّة وحيث كل الكلمات تُعرِّف وتُعرَّف من قبل كلمات أخرى في اللغة. ولا يستطيع المرء فهم كلمات هذه اللغة وجملها إلا بتعلُّم اللغة ككل تدريجيًّا. صحيح أن هذا يفرض حلقة على الدلالة، ولكنها ليست بالضرورة حلقة مفرغة. وعلى هذا المنوال ثمة عبارة شهيرة للودفيغ فتغنشتاين تقول: «أن تفهم جملة هو أن تفهم لغة». (*Philosophical Investigations*, §199). وفي التقليد القارّي، ثمة مسائل متعلقة تقصّاها فرديناند سوسير، وجاك لاكان، وجاك دريدا (انظر 5.10، 6.2، و6.7).

والفلاسفة مغرمون بالتحليل والشكوكُ تساورهم حين يزعم شخص ما أن مفهومًا ما أوّلي. ذلك أنهم يخشون من أن يكون هذا تعبيرًا عن عدم الرغبة في إجراء المزيد من التحليل، أو أن يكون هناك نوع من الكسل الفكري في قبول أن يكون المفهوم أوليًا بدلًا من العمل بجدّية على فهمه عبر حدود أخرى. وتعرض الإمبيريقية والكُلّانية الدلالية طريقتين في التعامل مع فكرة الأوليّات. القاعدة التقريبية هي أن تفترض أن هزَّ الأكتاف على طريقة النادل الإسباني سابق لأوانه، ولكن دون استبعاد إمكان أن تكون هناك مفاهيم لا نستطيع أن نقوم حيالها بغير ذلك.

انظر أيضًا:

1.10 التعريفات

3.7 الدور المنطقي

3.27 المتراجعات

7.1 الاعتقادات الأساسية

قراءات

G.E. Moore (1903). *Principia Ethica*

Ferdinand de Saussure (1916). *Course in General Linguistics*

* A.J. Ayer (1936). *Language, Truth and Logic*

W.V.O. Quine (1960). *Word and Object*

Jacques Derrida (1976). *Of Grammatolog*

7.9 الحقائق البيّنة بذاتها (Self-evident truths)

قال إسحق برلن إن الفلاسفة أشخاصٌ بالغون يصرُّون على طرح أسئلة صبيانية. وفي هذا قدر كبير من الحقيقة. ولكن ما يريد الفلاسفة معرفته أيضًا هو متى يكون من الضروري التوقُّف عن طرح أسئلة من قبيل: «لماذا؟» أو «كيف تعرف؟».

من الوجيه تمامًا أن تسأل عن الكيفية التي تجعلنا نعرف أن شيئًا ما صحيحًا. ولكن هناك من يرى أن هذا السؤال غير مناسب حين يتعلق الأمر بقضايا بيّنة بذاتها - أي الجمل التي لا نحتاج إلى تأمين المزيد من الأدلة أو الإثباتات على صحتها. إذ كانت الجملة بالفعل بيّنة بذاتها فإنها لا تحتاج إلى المزيد من التبرير لأنها بطريقة ما تتحقق من نفسها.

غير أن هناك الكثير من الفلاسفة الذين ينكرون وجود حقائق بيّنة بذاتها. ويمكن تقسيم القضايا التي يرغب المدافعون عنها بوصفها بيّنة بذاتها إلى ثلاثة أصناف: (1) قوانين المنطق، و(2) الجمل التحليلية، و(3) جمل الملاحظة.

قوانين المنطق

اعتبر كثيرون قوانين المنطق بيّنة بذاتها. ومثل هذا أنه يُفترض أن قانون عدم التناقض، الذي يقر أنه يستحيل على أي شيء أن يكون س وليس-س في الوقت نفسه ومن الجهة نفسه، من ضمن الحقائق البيّنة بذاتها (انظر 1.12). إذا سألت لماذا يستحيل على الشيء أن يكون أسودًا كله وغير-

أسود كله، فإنك لا تفهم معنى أن يكون الشيء أسودًا كلّه.

الجمل التحليلية

يقال أيضًا إن الجمل التحليلية بيّنة بذاتها. «كل العُزّاب غير-متزوجين» جملة تحليلية، لأن «رجل غير-متزوج» متضمَّنة أصلًا في دلالة «أعزب». ولهذا فإن صدق الجملة «كل العُزّاب غير-متزوجين» بالنسبة لكل من يفهم دلالات ألفاظها بيّنٌ بذاته (انظر 4.3).

جمل الملاحظة

المرشح الثالث للحقيقة البيّنة بذاتها هي جمل الملاحظة. وتشمل هذه جملًا من قبيل: «أرى الآن أصفر»، التي يبدو أنها لا تشترط المزيد من التبريرات، لأن السؤال: «كيف عرفت أنك ترى الآن أصفر؟» يكاد يخلو من المعنى. أما إذا قلت: «أرى الآن كناريًا أصفرَ»، فإن زعمي ليس بيّنًا بذاته، فلعلّ ما أراه ليس كناريًا مُزيّفًا، أو نوعًا آخر من الطيور، أو لعلي أهلْوِس. وهكذا فإن صدق جمل الملاحظة لا يكون بيّنًا بذاته إلا حين تُقيّد نفسها بالخبرة ولا تطلق مزاعم حول الوجود الحقيقي أو خلافه لما تتم ملاحظته. ووفق هذا فإن صدق الجملة «يبدو أني أرى كناريًا أصفر» بيّنٌ بذاته للشخص الذي يمر بهذه الخبرة؛ في حين أن صدق الجملة «أرى بالفعل كناريًا أصفر» ليس كذلك (انظر 7.1، 7.7).

الأفكار الواضحة، والمتميزة، والمناسبة

أشهر جمل ديكارت هي «أنا أفكر، إذن أنا موجود»، التي تَرِدُ في الجزء الرابع من **مقالة في المنهج** (1637). بمعنى ما، يمكن اعتبار هذه الحقيقة المفترض بيانها بذاتها نوعًا من جمل الملاحظة – إذا اعتبرنا التأمل نوعًا من الملاحظة. ويمكن أن نرى هذا عبر تقصي صياغة ديكارت في «التأمل» 2 (**تأملات في الفلسفة الأولى**، 1641) التي تقر «أنا أفكر؛ أنا موجود»، بدلًا من الصياغة الشهيرة السابقة. الفرق بين الاثنين مهم. إن ديكارت لا يستنبط وجوده من حقيقة أنه يفكر، بل يُقِرُّ أنَّ «أنا أفكّر؛ أنا موجود»، على حد تعبيره، فكرة «واضحة ومتميزة»، أي فكرة

حين تُدرَك بوضوح وتميُّز من قبل الذهن يستبان مباشرة أنها صادقة وبمنأى عن أي شك. (تتصادى نظرية ديكارت هنا مع التعليم الرواقي القديم الخاص بـ «الانطباعات الرؤويّة». وفي فترة لاحقة يصف اسبينوزا أسلوبًا آخر في التصور بأنه «مناسب»). ولهذا فإن «إذن» في «أنا أفكر؛ إذن أنا موجود» زائدة.

ولأن الفلاسفة فلاسفة، ليست هناك حقيقة بَيّنة بذاتها لم يُزعم أنها ليست في النهاية بيّنة بذاتها. ولكن ما لم تكن بعض الجمل صادقة بشكل بيّن بذاته، أو غير قابلة لأي شك وجيه، ألن نكون مثل صبيان إزيا برلن، ولا تكون هناك حاجة للتوقف عن السؤال: «ولكن كيف عرفت أن هذا صحيح؟»، ولعلّه ليست هناك جمل بيّنة بذاتها.

انظر أيضًا:

1.11 اليقين والاحتمال

4.1 قبلي/بعدي

7.5 الخبرة الصوفية والوحي

7.10 الارتيابية

قراءات

René Descartes (1644). *Principles of Philosophy*, Pt 1, §§ 7, 10, 45

Benedict Spinoza (1677). *Ethics*, Pt 2, Def 4

Pierre Bayle (1702), Pyrrho. In *An Historical and Critical Dictionary*, 2nd ed

* Bertrand Russell (1912). On intuitive knowledge. In: *The Problems of Philosophy*, Ch. 11

* Stephen Everson (ed.) (2001). *Epistemology: Companions to Ancient Thought*, vol. 1

* Julian Baggini (2017). *A Short History of Truth*

7.10 الارتيابية (Scepticism)

للفلسفة جوانب بنّاءة وأخرى هدّامة. الجانب الأسهل على الفهم هو الجانب الهدّام. هنا تلقي الفلسفة بظلال شكوكها على الحجج، والبراهين، والاعتقادات. ويتطلب إتقان هذا مهارةً عالية، وبعض أكثر سطور الفلسفة تأثيرًا في سياق التشكيك الفلسفي الذي يكون من هذا النوع ارتيابي من حيث طبيعته: كيف تستطيع التأكد من أنك لست دماغًا في راقود، موصّلًا بأسلاك تجعلك تعتقد أنك تعيش في العالم الواقعي؟ هل حقيقة أننا ندرك أشياء مادية مستقلة تعني بالضرورة أن هذه الأشياء موجودة بالفعل؟ ماذا لو كنا نحلم؟ هل لي أن أتيقن من أن من يبدون لي أشخاصًا آخرين يحوزون أذهانًا كذهني؟ أليس بالإمكان أن يكونوا آلات ذاتية الحركة، أو أن تكون لديهم القدرة على اختبار مجالات ظواهر غاية في الاختلاف؟

وقد ثبت أن تحقيقات فلسفية من أنواع مختلفة شكّلت دافعًا كبيرًا للتقدم الفلسفي، حتى من النوع غير-الارتيابي. لقد تألّف «شك ديكارت المنهجي» الشهير من اعتبار كل الاعتقادات كاذبة إلى أن تثبت صحتها على نحو يُبدّد شكوك المرتابين. وكان ديكارت قد أخضع بشكل شجاع حازم اعتقاداته للتحقيق الارتيابي إلى أن عثر على اعتقاد لم يكن في وسعه الشك فيه، وأمكن من ثمّ أن يشكّل أساس كل معارفه: الاعتقاد في فكرة وجوده الواضحة والمتميزة، التي صيغت بشكل شهير في عبارة *cogito ergo sum* «أنا أفكر إذن أنا موجود». وهكذا أصبحت الارتيابية على يد ديكارت وسيلة لتحقيق غاية إيجابية، غاية الحصول على المعرفة وتحقيق اليقين.

تاريخ

للارتيابية تاريخ فلسفي طويل ومؤثر. تقليديًا، تبدأ الارتيابية بشخصية بيرون الإيلي (ح.365-ح.273 ق.م.)، على الرغم من أن هناك عناصر من التفكير الارتيابي بدأت قبله – عند سقراط (469-399 ق.م.) مثلًا، الذي قيل عنه إنه كان الأكثر حكمة لأنه فهم أنه لا يعرف شيئًا (Plato's *Apology* 21a). وفي العالمين القديمين الهيلينستي واليوناني-الروماني، شككت الارتيابية في مختلف مدارس الدوغما الفلسفية، خصوصًا لدى الرواقيّة. وقد اشتملت الحركة على فرعين، **الأكاديمية والبيرونية**. ومن ضمن الشخصيات الأساسية في الفرع الأكاديمي ارسيسلاوس البيتاني (ح.315-ح.340 ق.م.)، وكارنيدس

القورينائي (214-129 ق.م.)، وشيشرون (106-43 ق.م.). وكان أنيسيميدس (القرن الأول ق.م.) وسكتوس إمبيريكوس (نهاية القرن الثاني وبداية الثالث ب.م.) أهم شخصيتين في الفرع البيروني. وقد طوَّر كلٌّ منهما استراتيجيات أو أساليب نقدية بغرض تقويض الدوغمائية.

ومن بين أهم الأساليب النقدية حجج أثارت أسئلة حول (1) الذوات التي تطلق مزاعم معرفية، و(2) الموضوعات التي تتمحور حولها هذه المزاعم، و(3) العلاقة بين الذوات والموضوعات. وقد أثار المرتابون أيضًا أسئلة حول (4) العلاقة بين الأجزاء والكل، و(5) التسبيب، و(6) قدرات اللغة، واستخدموا هذه الأدوات في تشكيل حجج ونظريات معارضة لبعضها بحيث **تتوازن** أو **تُلْغي** بعضها البعض (*isosthenia* باليونانية). ومثل هذا أن كارنيدس أصبح مشهورًا في روما لأنه ألقى في أحد الأيام خطبة مقنِعةً دافع فيها عن العدالة، وألقى في اليوم التالي خطبة مُقنِعةً هاجم فيها العدالة. لقد كان المرتابون، أساسًا، سبب الكثير من المتاعب.

وفي العصور الوسطى، تراجع الاهتمام بالارتيابية، لكننا نجد اهتمامًا بإشكاليات ارتيابية تدور حول مسائل من قبيل ما إذا كان بالمقدور معرفة الله والتحدث معه. وبعد أن ظهرت الارتيابية بمعناها المحكم ثانية على السطح، أصبحت مركزية في المناظرات الدينية الحديثة ومشروع بناء العلوم الجديدة، الذي تبنَّى منظورَ «ما يَقصِم الظَّهرَ يجعله أصلب عودًا». وفي الوقت الراهن، يتساءل الفلاسفة عما إذا كانت الارتيابية تحوز أي معنى منطقي، في حين تسود إيماءات ارتيابية ضمنيًا في النصوص التي تندرج تحت عنوان ما بعد-البنيوية والتفكيك.

وغالبًا ما تُعرَّف الارتيابية على أنها تتضمن الزعم بأن «المعرفة مستحيلة». غير أنه يتضح أنَّ ثمة خطأً في هذا التعريف، لأن الزعم بأن «المعرفة مستحيلة» هو نفسه زعم **معرفي**. ولهذا، لعلَّ الارتيابية تدحض ذاتها - والحال أن تهمة دحض الذات وجّهت للكثير من المرتابين. غير أن كثيرًا من المرتابين أكثر براعة من ذلك، بل إن تكتيكاتهم تكون أحيانًا وبشكل واعٍ مدمِّرة للذات، وإن كان السبب في هذا يرجع إلى أنهم يستخدمونها كما يُستخدم الدواء الذي يسبب القيء، بحيث إنها لا تدمِّر نفسها فحسب بل تدمِّر معها الدوغما التي يستهدفون (*Outlines of Pyrrhonism*, PH 1.7.14–15, PH 2.13.188, PH 1.28.206–09).

الارتيابية الإيجابية

نخطئ حين نعتقد أن الارتيابية بمعناها المحكم عدمية أو نوع من الدوغمائية السلبية - التي تقر جملًا دوغمائية بشكل سلبي، من قبيل: «المعرفة مستحيلة». بدلًا من هذا يقوم المرتابون بـ«تعليق الحكم» (*epochē*) ويلتزمون بالصمت (*aphasia*) بخصوص المسائل الدوغمائية ولا يطلقون أحكامًا سلبية. إنهم لا يزعمون شيئًا بخصوص ما تكون عليه أو لا تكون عليه الأمور حقيقة، لكنهم يسمحون لأنفسهم بقبول أو الإذعان لما يظهر أنه كذلك. ولهذا السبب فإن المرتاب الحقيقي ليس واقعيًا ولا خصمًا للواقعيّة (4.20). والإذعان للمظاهر يعني عند البيرونيين تحديدًا إذعانًا لأربعة أشياء (1) للعادات، و(2) لما يبدو طبيعيًا، و(3) للمشاعر والعواطف، و(4) للفنون التقنية.

ولهذا فإن الأعمال النقدية والمدمرة للارتيابية تعمل كنوع إيجابي من العلاج للأمراض الدوغمائية المتنوعة، خصوصًا تلك التي تنجم عن محاولات مضلِّلة لفهم علاقتنا بالعالم، وبأنفسنا، وبالآخر بوصفها مواضع معرفية. بتعبير آخر، يتعهّد المرتابون نوعًا إيجابيًا من فهم التناهي البشري وهشاشة طبيعة المعرفة البشرية التي لا تُعدُّ بشكل مناسب «معرفة». وبقيامهم بذلك حاول المرتابون توجيه الناس إلى حياة أكثر اعتدالًا وسكينة، ولتيسير اعتراف بما يعنيه أن نكون جزءًا من «الحياة العامة» (*bios*) التي يعيش فيها البشر.

إشكالية المعيار

وعلى الرغم من أن الفكر الارتيابي متنوع، فإن قدرًا كبيرًا منه يتمحور حول ما أصبح يعرف بإشكالية المعيار (3.13). والإشكالية هي: هل هناك أي معايير نستطيع بها أن نميّز دون شك بين المعرفة والخطأ؟ يبدو أن كل مرشح لمثل هذه المعايير يتفتت تحت ثقل التدقيق الارتيابي. ولا ينكر المرتابون أن هناك معايير مناسبة لإصدار الأحكام المناسبة، لكنهم لا يرون أن هناك معايير حق لهذا النوع.

معيار أعلى مما يجب؟

من ضمن سبل الفلاسفة في الردّ على الارتيابية الجدالُ بأن مجموعة معايير المرتاب للمعرفة أعلى مما يجب ولا سبيل لاستيفائها. وعلى حد تعبير أي.جي. أير في كتابه **إشكالية المعرفة** (1956) (*The Problem of Knowledge*): «حُجّة المُرتاب ليست أغلوطية؛ فمنطقه كالعادة صحيح. لكنه انتصار خاوٍ. إنه يسلبنا من اليقين بمجرد تعريفه على نحو يجعل الظفر به مستحيلًا».

ومؤدّى فكرة أير هي أن المُرتاب لا ينتصر إلا حين نقبل قواعده. ولكن ما الذي يُلزِمنا بقبولها؟ ألا يجب علينا أن نرفض معاييره المتطرفة لأنه لا سبيل لاستيفائها؟ وفي حين أنه من ضمن البدائل أن نُسقِط المعايير المشترطة للمعرفة بالمعنى المحكم، نستطيع أن نستعيض عن المعرفة بشيء يمكن أن يحقق مقاصدنا بشكل جيد، وربما حتى أفضل. وهذا ما قام به المرتابون الأكاديميون. فضد المزاعم الدوغمائية بفهم حقائق يقينية عن الواقع، يعرض المرتابون ما هو **محتمل** أو **مقنع** (*pithane*)، بما في ذلك معايير احتمالية أو مقنعة. وقد ثبت أن هذه استراتيجية مؤثرة.

وهكذا تؤمّن الارتيابية، بوصفها أداة في العتاد الفلسفي، الكثير. والمهارة في استخدام العديد من الأساليب الارتيابية، وموازنة الحجج ضد بعضها البعض، واختبار المزاعم الاحتمالية قبالة إقرارات أقوى، قد تحقق ليس غايات المرتابين فحسب بل حتى غاية مفكرين من أمثال ديكارت يرغبون في النهاية في رفض الارتيابية وتكريس نوع من الدوغمائية. ولعلّ في وسع الارتيابية أيضًا أن تقودنا بشكل مثير إلى فهم الكيفية التي يمكن بها للبشر العيش في العالم بطريقة أفضل، عبر تحقيق نوع من الفهم لا يُتصور بشكل مناسب في شكل معرفة، وإن ظل صحيحًا وإيجابيًا.

قد لا تكون هناك أجوبة حاسمة عن الكثير من الأسئلة الارتيابية، وقد يكون هناك دائمًا براح للمرتاب يمكنه فيه إثارة شكوكه. وإذا كان ذلك كذلك، فلربما كان التحدي الذي يواجه الفلسفة هو أن تدرك متى يكون من المناسب اطّراح الشكوك الارتيابية جانبًا، ومتى ينبغي حملها محمل الجد. وبدلًا من اطّراحها جانبًا، لعله يجب على الفلاسفة أن يتعلموا كيفية التفلسف ضمن سياق الشك، وقد يلزمهم أن يتعلموا العيش مع إمكان أن يكون المُرتاب غير قابل للفسخ، ولكن دون العثور على سبب للتخلي عن الطموحات البنّاءة التي تتوق إليها الفلسفة.

انظر أيضًا:

1.11 اليقين والاحتمال

4.9 قابل للفسخ/غير-قابل للفسخ

5.3 إلينكوس وأبوريا

7.1 الاعتقادات الأساسية

7.9 الحقائق البيّنة بذاتها

قراءات

Sextus Empiricus (c.200 CE). *Outlines of Pyrrhonism*

Cicero (first century BCE). *Academica*

* Michel de Montaigne (1596). Apology for Raymond Sebond. In: *Essays*

Charles Landesman and Roblin Meeks (eds) (2002). *Philosophical Skepticism*

* John Greco (2011). *The Oxford Handbook of Skepticism*

Diego Machuca and Baron Reed (eds) (2018). *Skepticism from Antiquity to the Present*

7.11 التفريط في التحديد واللامقايسة (Underdetermination and incommensurability)

هل تدور الشمس حول الأرض أم أن الأرض هي التي تدور حول الشمس؟ يكاد الجميع يتفقون الآن على أن الأرض هي التي تدور حول الشمس. لماذا؟ قد يفترض البعض أن السبب راجع إلى أن الشواهد قد أثبتت أن هذا صحيح وأن نظرية مركزية الأرض خاطئة. غير أن هناك فيلسوفًا مؤثرًا يرى

أنه ليس في وسع الشواهد أن تثبت شيئًا من هذا القبيل – على الأقل ليس على نحو يستبعد سائر الرؤى المنافسة.

وفكرة **تفريط الشواهد في تحديد النظرية** ارتبطت أشد ما يكون الارتباط بـ دبليو.ف.و. كواين، الذي جادل بأنه بالنسبة إلى أي فرضية «تدور الأرض حول الشمس» مثلًا، محتّم أن تكون الشواهد متسقة دائمًا مع أكثر من تفسير. وإذا صح هذا، فإنه ليست هناك أي مجموعة من الشواهد التي يمكن أن ترغمنا على قبول تفسير واستبعاد سائر التفسيرات. قد تكون لدينا أسباب لاختيار إحدى النظريات، ولكن هذه الأسباب لا تشمل حقيقة **أن هذه النظرية دون غيرها** تتسق مع الشواهد.

ولا يريد كواين من هذا أنه ليست لدينا أسباب وجيهة لتفضيل بعض النظريات على غيرها (انظر «الاستدلال التفسيري»، 2.1)، بل يريد فقط أن يقول شيئًا عن دور **الشواهد** في التفسير. والفلسفة الإمبيريقية، التي تقر أن المعرفة تُستمد من الخبرة، تميل إلى العمل وفق افتراض أن الحقيقة تتولد بطريقة ما عن شواهد الملاحظة والخبرة. وما يقوم به كواين هو تبيان أن العلاقة بين المعرفة والشواهد ليست واضحة ولا مباشرة.

وحسب كواين، تناسب الشواهد نسق اعتقاداتنا بالطريقة التي تناسب بها قطعةٌ ما الصورة في أحجية تركيب الصور، وعلى الرغم من أنه من الطبيعي أن نفترض أن قطعة واحدة فحسب سوف تناسب موضعًا واحدًا، فإنه يمكن في حقيقة الأمر تجميع الصورة بطرق عديدة مختلفة – تستوعب كل منها جميع القطع.

أمثلة

اعتبر مَثَلَ الشمس. يمكن بالفعل أن نُقِرَّ، في ضوء كل الشواهد، أن الشمس تدور حول الشمس. كل ما نحتاج إليه هو التغاضي عن بعض الإشكاليات. فعلى سبيل المثل، إذا رغبت في تبني الرؤية التي تقول بمركزية الأرض، قد تزعم أن الله ثبّت الأرض في المركز وأن الشمس والقمر يشرقان قبالة أفقها، بل إن الكون بأسره يدور حولها. قد تبدو هذه فكرة خيالية، فكرة دينية بدلًا من أن تكون تفسيرًا علميًا. حسن، ولكن التفسير يظل يناسب الشواهد، وكل ما في الأمر أنه لا يناسبها على نحو يجده الآخرون وجيهًا. وهذا ما يُصعّب من دحض نظرية المؤامرة ونظرية الخلق. ذلك أنه بمقدور أصحابها

دائمًا التلاعب بالشواهد بحيث تناسب نظرياتهم، وهم قادرون دائمًا على العثور على سبل لرفض الشواهد المعارضة دون الوقوع في تناقض.

لاتحدُّدية الترجمة الجذرية

الفكرة المحورية نفسها موجودة في لب أفكار كواين حول لاتحددية الترجمة. اعتبر عالم أنثروبولوجيا يلاحظ أفرادًا في قبيلة أجنبية يستخدمون الكلمة **غافاغاي** في كل مرة يرون فيها أرنبًا. يجادل كواين بأننا لا نستطيع إطلاقًا أن نعرف بشكل دقيق ودون لَبس ما الذي يعنونه من هذه الكلمة - ما إذا كان يقصدون «أرنب»، أو «انظر، أرنب!»، أو «أرنب مقدَّس!»، أو «تتأرنب هناك»، أو «انظر، هذه أجزاء أرنب غير قابلة للفصل»، أو حتى أي شيء آخر. المشكلة هي أن الشواهد سوف تتوافق دائمًا مع أكثر من ترجمة لتلك الكلمة. وبصرف النظر عن قدر ملاحظتنا لأفراد القبيلة، يظل هناك إمكان أن تكون الترجمة التي نفضل ليست صحيحة تمامًا - ولعل جميعها صحيحة.

اللامقايسة

ولكن بالتوكيد، فيما قد تقول، يظل بمقدور الشواهد أن تساعدنا على الاختيار بين النظريات المتنافسة؟ أليس صحيحًا؟ ليس بالضرورة، أو هكذا يرى توماس كون وبول فيرابند. وفي حين اعتُبر العلم بشكل سائد أحاديًا - مشروعًا إبستيميًا مفردًا ومستمرًا حسَّن وشذَّب نفسه بشكل تدريجي عبر الزمن - وضَّح كون وفيرابند، اللذان تزاملا في جامعة بركلي بكاليفورنيا في خمسينيات القرن الفائت، كيف أن العلم رُقَعٌ من المشاريع المتقطعة. فكما أنه ليس هناك تعريف كلي ومطلق لـ **غافغاي**، ليست هناك مجموعة من المناهج، والمفاهيم، ومعايير التقويم، وإجراءات الحجاج العقلي الكلية والمطلقة التي تمكننا من أن نقارن على سبيل المثل العلم الأرسطي بالعلم النيوتني أو علم عصر النهضة بعلم مايان. ليس هناك مقياس مشترك بين هذه العلوم المختلفة، ما يعني حسب صياغة فيرابند أنها **غير قابلة للمقايسة**. (وبالمناسبة يمكن للفلسفات الأخلاقية أن تكون هي الأخرى غير قابلة للمقايسة). وحسب تعبير كون، يتألف العلم من **برادايمات** منفصلة نسبيًا تختلف عن بعضها البعض إلى حد يجعل الحديث عن تقدُّم شامل في العلم إشكاليًا.

قد لا تكون هذه الأفكار الحَدْسية صحيحة، ولكنها تُبيِّن بالتوكيد أن الحجاج العقلي، والعلم، والمعرفة أكثر تركيبًا مما تبدو في الغالب. وكذا شأن الفلسفة.

انظر أيضًا:

2.1 الاستدلال التفسيري

3.2 التفسيرات البديلة

3.31 القابلية للاختبار

7.9 الحقائق البيّنة بذاتها

7.10 الارتيابية

قراءات

Pierre M. Duhem (1906). *La théorie physique, son objet et sa structure*

Paul Feyerabend (1962). Explanation, reduction and empiricism. In: *Scientific Explanation, Space, and Time* (ed. H. Feigl and G. Maxwell), 28–97

Thomas Kuhn (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*

* W.V.O. Quine (1970). *The Web of Belief*

Robert Klee (ed.) (1999). *Scientific Inquiry: Readings in the Philosophy of Science*

Thomas Bonk (2008). *Underdetermination: An Essay on Evidence and the Limits of Natural Knowledge*

دليل

استقراء
استقراء تعدادي
استلزام
استنباط
اشتراك لفظي
أصل
إضمار
أطوار الشخصية
اعتقاد
اعتقاد أساسي بشكل مُحكَم
أغلوطة
أغلوطة الاشتراك اللفظي
أغلوطة الأصل
أغلوطة التغاضي عن علّة مشتركة
أغلوطة الرجل المُقنّع
أغلوطة العرض
أغلوطة المقامر
أغلوطة رجل القشّ
أغلوطة صورية
أغلوطة طبيعانية
أغلوطة عقب هذا، إذن بسبب هذا
أغلوطة لاصورية
أغلوطة وحتى أنت
افتراض
إفساح
أفعال وعي
أفكار مناسبة
أفكار واضحة ومتميزة
أفلاطون
أفلاطونية مُحدَثة
أفلوطين
اقتضاء

تزيُّد
تساوق
تسبيب
تسليم بالأمر
تشابه عائلي
تشارط
تشكيلات تفصيلية
تشودورو، نانسي
تصوف
تضاد
تضمُّن
تطبيع
تطور
تعارض
تعارض مفهومي
تعريف
تعريف إشاري
تعميم استقرائي
تفريط في التحديد
تفسير
تفكيك
تفنيد
تكرارية
تماه
تماهي اللامتمايزات
تموضع
تناقض-ذاتي
تنبؤ
تواصل غير مباشر
توأم الأرض
ثقافة مسيحية-أفلاطونية
ثنائية

MANA.NET



يؤمّن هذا الكتاب إضافة مفيدة ومحتفى بها إلى كتب الفلسفية التمهيدية المتوفرة؛ فهو يخوض بالمبتدئ في معظم الأدوات المفهومية والتمييزات الأساسية التي يستخدمها الفلاسفة، ويشرحها بأسلوب مبسّط، ويعضدها بأمثلة عديدة، وبمصادر وإحالات مُنتقاة. ومن المؤكد أن يجد القارئ العادي المهتم بالحجج والمنطق وتعوزه الخلفية الكبيرة في الفلسفة هذا الكتاب مفيدًا، وكذا شأن كل من يدرّس مادة في الحجاج العقلي، أو المنطق.



ISBN 978-603-91589-4-3
9 786039 158943
الطبعة الأولى: 2021
معنى
MANA